جامعة العلوم الإسلامية العالمية
كلية الدراسات العليا
قسم اللغة العربية وآدابها

الدلالة اللغوية في روح المعاني للآلوسي

إعداد
سعد أكرم محمد صالح العبيدي

إشراف
أ.د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة دكتوراة في الدراسات اللغوية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية .

تاريخ المناقشة : عمان، الأحد 2014/12/21

(ب)

قرار لجنة المناقشة

الدلالة اللغوية في روح المعاني للآلوسي

The Indiction linguistic in the Spirit of the Meanings for the Alousi

إعداد

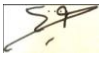
سعد أكرم محمد صالح العبيدي

إشراف

أ.د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي

نوقشت هذه الأطروحة وأجيزت بتاريخ : الأحد 2014/12/21

أعضاء لجنة المناقشة

الأعضاء	الجامعة	التوقيع
1- أ.د . عبد الرزاق عبدالرحمن السعدي (مشرفاً ورئيساً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	
2- أ.د. عبدالمنعم أحمد صالح (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	
3- د.محمود مبارك عبيدات (عضواً)	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	
4- أ.د. عبد القادر مرعي الخليل (عضواً خارجياً)	جامعة مؤتة	

The world Islamic science & Education university (WISE)

Faculty of Graduate Studies

Dept.Of Arabic language And Literature

The Indiction Linguistic in the Spirit of the Meanings for the Alousi

By

Saad Akram Mohammad Salih Al obayde

Advisor

Dr.Abdol Razzak Al saade

"A Dissertation Submitted in partial fulfillment of the Requirments for the degree of doctor of philosophy in Arabic Language in linguistic studies at the world Islamic science and Education university "

The world Islamic science and Education university"

Amman , Sunday 21/12/2014

نموذج التفويض

أنا الطالب : سعد أكرم محمد صالح العبيدي ، أفوض جامعة العلوم الإسلامية العالمية بتزويد نسخ من رسالتي الموسومة بـ " الدلالة اللغوية في روح المعاني للآلوسي " للمكتبات ، أو المؤسسات ، أو الهيئات ، أو الأشخاص عند طلبها .

اسم الطالب : سعد أكرم محمد صالح العبيدي
التوقيع :
التاريخ :

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي هذا وثوابه إلى :

- نبع الحنان الصافي ... أمي الحنونة حفظها الله ورعاها

- من فارقني جسده ، وبقيت معي روحه ، صورته لا تغادر مخيلتي ، وكلماته لا تزال تعلمني وترشدني إلى طريق الخير ... أبي الحبيب تغمده الله برحمته ، وأسكنه فسيح جناته .

الشكر والتقدير

للناس عليّ - بعد الله تعالى – فضل لا أنساه ، وفضل من علمني في كل حين يطيب ذكراه ، لذا أقدم شكري وتقديري إلى أستاذي الفاضل الدكتور عبدالرزاق عبدالرحمن السعدي لتفضله الإشراف على أطروحتي هذه ، فاحتمل معي بسعة صدره ما واجه البحث من صعوبات ، وأقال عني العثرات ، فكان لي خير معلم وناصحٍ فيها.

كما اتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الصالح الدكتور عبدالمنعم أحمد صالح ، الذي كان له الفضل الكبير في نصحي وارشادي لإنجاز هذا البحث بأحسن صورة .

ولا انسى فضل أستاذي المبارك الدكتور محمود مبارك عبيدات الذي قدم لي كل الرعاية والاهتمام خلال مسيرتي العلمية في الجامعة .

والشكر متواصل لأستاذي الدكتور عبد القادر مرعي الخليل لقبوله مناقشة هذه الأطروحة ، وهذا بحد ذاته شرف عظيم لي .

واتقدم بالشكر الجزيل والعرفان بالجميل إلى ناصر العلم والعلماء الأستاذ الدكتور شامل كامل رجب الكبيسي ، الذي غمرني بمحبته وعطائه ، فكان لي خير صاحب في هذه الدنيا ، يزيل عني كل هم ، ويهون عليّ كل صعب ، فجزاه الله تعالى عني خير الجزاء .

فهرس الموضوعات

عنوان الأطروحة : الدلالة اللغوية في روح المعاني للآلوسي

المشرف : أ.د.عبدالرزاق عبدالرحمن السعدي

أسم الطالب : سعد أكرم محمد صالح العبيدي

تاريخ المناقشة : الأحد 2014/12/21

ملخص الأطروحة باللغة العربية

تعدّ الدلالة من أهم وسائل الكشف عن أسرار لغة القرآن الكريم ومواطن إعجازه ، لذا جاءت هذه الدراسة إسهاما مهما في توضيح أهميتها للوصول إلى فهم واضح للأيات القرآنية .

وقد تركزت هذه الدراسة في تفسير روح المعاني للآلوسي لما فيه من علم دلالي واسع مبسوط بين ثناياه ، فحاول الباحث إبراز موقف المفسر من الدلالة وكيفية استخدامها في تفسيره للأيات القرآنية .

وقد استقامت خطة هذا البحث على مقدمة ، وتمهيد ، وأربعة فصول ، وخاتمة .

أما المقدمة فقد أبرز الباحث فيها أهمية الموضوع ، ودوافع أختياره له ، إضافة إلى شرح يسير للمواضيع المطروحة في فصول البحث .

وأما التمهيد فشمل حياة الآلوسي ومسيرته العلمية ، كما ذكر فيه عرضاً لمعنى الدلالة لغةً واصطلاحاً ، كما ذُكر فيه آراء وأقوال العلماء القدماء والمحدثين في الدلالة .

وفي الفصل الأول درس الباحث الدلالة الصوتية عن الآلوسي وأثر تغير الصوامت والصوائت في الكلمة الواحدة على المعنى ، أضافة إلى تأثير التنغيم الصوتي في ذلك ، كما أوضح البحث فيه أيضاً تخفيف الهمزة وتحقيقها وأثر ذلك في توجيه المعنى عند المفسر .

وفي الفصل الثاني اختصت الدراسة بالدلالة الصرفية عند الآلوسي فدرس الباحث دلالات الأسماء كالمشتقات والمصادر فيه ، ودلالات الأفعال المزيدة بحرف ، أو حرفين ، أو ثلاثة أحرف .

وأما الفصل الثالث فقد تناول الدلالة النحوية عند الآلوسي ، واكتفى الباحث فيه بقضية الإعراب ، وحروف المعاني الجارة والعاطفة ، أضافةً إلى دلالة الجملة الأسمية ، والفعلية ، والشرطية .

وكان الفصل الرابع مختصاً بالظواهر الدلالية عند الآلوسي ، فشملَ : الترادف ، والاشتراك اللفظي ، والأضداد ، وتخصيص الدلالة وتعميمها ، وتغير المجال الدلالي .

وذيل البحث بخاتمة تضمنت أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث فيه .

Thesis Title: The Linguistic significance in the Meanings of Al-Alousi
Supervisor: Prof. Dr. Abdulrazzaq Abdulrahman Al-Saadi
Student's name: Saad Akram Mohammad Salih Al obayde
Discussion date: Sunday, 21/12/2014

ملخص الأطروحة باللغة الانجليزية

ABSTRACT

The significance is the most important way to find out the secrets of the language of the Holy Koran and inimitability. Therefore, this study is an important contribution to clarify the importance to reach a clear understanding of the Quranic verses.

This study has focused on the interpretation of the meanings of the Al-Alousi, because it has a widely semantic and clear significance of meanings in which the researcher tried to highlight the interpretation of such significance and how can be used in the interpretation of the Quranic verses.

This research contains introduction, preface, four chapters, and a conclusion.

In the introduction, the researcher has highlighted the importance of the subject, why it is chosen, in addition a simple explanation of the topics in each chapter.

The preface discussed the life of Al-Alousi and his scientific history. It also discussed the meaning of significance of linguistically and idiomatically, as well as the views and sayings of ancient and modern scientists in relevant to the significance.

In the first chapter, the researcher studied the acoustic significance for al-Alousi and the changing impact of consonants and vowels for each word on the meaning, in addition to the effect of toning voice in it. The researcher also discussed lightning and realizing the "Hamzah" and its impact in directing the meaning of the interpreter.

In the second chapter, the study specially discussed the significant morphological of the Al-Alousi that the researcher studied the implications of names such as derivatives and sources, the implications of verbs augmented with a character, two characters, or three characters.

The third chapter discussed the grammatical significance of Al-Alousi, to which the researcher studied the parsing only, prepositions, and conjunctions, in addition to the significance of normal sentence, actual sentence, and conditional one.

The fourth chapter studied the semantic phenomena of Al-Alousi, including: synonymy, verbal subscription, thesaurus, significance dedication and circulation, and changing of semantic area.

The conclusion contains the most results and findings of the researcher.

المقدّمة :

الحمد لله كما أمر، والصّلاة والسّلام على سيّد البشر محمّد، وعلى آله وصحبه، ومن على نهجه استمر.

أمّا بعد: فلقد مَنَّ الله تعالىٰ عليَّ مرة أخرى —وهو المنّان دائماً – أن هداني إلى موضوع ((الدّلالة اللغوية في روح المعاني للآلوسي))، إذ تعدّ الدّلالة من أهم وسائل الكشف عن أسرار لغة القرآن الكريم ومواطن إعجازه، لذا سعى المفسّرون إلى اعتمادها وسيلة للوصول إلى فهم واضح للآيات القرآنية التي يفسّرونها.

وقد اجتمعت لاختياري هذا الموضوع أسباب عدّة منها:

أولاً: دينيّة، ذلك أنّي لا أبغي من دراستي هذه إلا مرضاة الله تعالىٰ ، لذا أردت أن أسخِّر جهدي العلمي في خدمة القرآن الكريم، فكان هذا الموضوع مبتغاي الذي أنشده بمزج حُبّين في قلبي: القرآن الكريم واللّغة العربية في دراسة واحدة، راجياً من الله تعالىٰ تقبّل هذا العمل خالصاً لوجهه.

ثانياً: علميّة: أنّ العمل في مجال الدّلالة يهيأ لي الاطلاع والإلمام بعلوم العربية كافّة، إذ يتطرّق إلى أصواتها وصرفها ونحوها ومظاهرها الدّلالية الأخرى، فهو علم جامعٌ لكل علوم اللغة، إضافة إلى أنّه وسيلة للموازنة بين جهود القدماء والمحدّثين؛ لكونه علما مشتركا بينهما، فهو قديمٌ حديث، وهذا يزيدني دراية وعلماً في مجالي العلمي.

ثالثاً: اجتماعيّة: فقد كنت في زيارة أحد أصحابي في بيته، وكنّا نتناقش في لغة القرآن الكريم وأسرارها، وكان يستحسن ما أقول، فإذا به يكرمني، فيهديني كتاب ((روح المعاني)) للآلوسي، وعندها عاهدته أن أقوم بدراسة الكتاب، وكتابة بحثٍ عنه، وبعد الاطلاع عليه وجدت مادّة غزيرة ومنوّعة في الجوانب الدّلاليّة جديرة بالدّراسة فعقدت العزم بعد التوكّل على الله، على دراسة هذا التفسير دلالياً.

وبدأت هذه الدّراسة في طريق لا يخلو من الصّعوبات والعقبات، وتتمثّل مشكلة الدّراسة في أنّ الدّلالة اللغوية علم واسع مبسوط في ثنايا تفسير روح المعاني للآلوسي، لذا كان من الصّعب أن تستوعب هذه الدّراسة ذلك العلم بكل تفاصيله المتنوّعة، بل إنّ الصعوبة تظهر أكثر في أنّ الباحث

ـ وعلى الرغم من سعة هذا الموضوع ـ لم يجد دراسة محددة ـ بحسب اطلاعه ـ يمكن أن يستفيد منها في بيان رأي الآلوسي ومنهجه في استخراج الدّلالة اللغويّة للوصول إلى تحديد المعنى القرآني، مع أنّ الآلوسي يعدّ من أشهر علماء العصور المتأخرّة وأوسعهم تناولاً لعلوم اللغة والنحو في تفسيره.

على أنّ هناك من الباحثين من درس هذا التفسير، إلا أنّهم لم يتطرّقوا إلى دراسة مباحثه الدّلاليّة، ومنهم: الدكتور محسن عبد الحميد في رسالته ((الآلوسي مفسّراً))، مقتصراً فيها على ذكر الوسائل التفسيريّة عند المفسّر، ولم يتطرّق فيها الباحث إلى موضوع اللغة والنحو إلا بصورة موجزة. وكذلك كتب الدكتور صالح إبراهيم معنوي دراسة وسمّها بـ ((جهود الآلوسي البلاغيّة في روح المعاني)) تطرّق فيها إلى مباحث بلاغيّة، منها: الخبر وأنواعه، والإنشاء وأنواعه، وأغراضهما البلاغيّة، وغير ذلك من المسائل البلاغيّة البعيدة عن دراستي هذه جملة وتفصيلاً.

أمّا التمهيد: فقد ذكرت فيه سيرة الآلوسي، اسمه وكنيته ولقبه، ومولده، ونشأته، ووفاته وشيوخه، وتلاميذه، ومؤلفاته، إضافة إلى قيمة روح المعاني عند العلماء، وكل ذلك أوردته بصورة موجزة؛ لأنّ آخرين سبقوني في ذلك، فأحسنوا ترجمته ولم يتركوا لي شيئاً أتميّز فيه عليهم ـ فجزاهم الله خيراً ـ، كما أنني أشرت في هذا الموضع إلى تعريف الدّلالة لغة واصطلاحاً، مبيّناً آراء العلماء القدماء والمحدّثين، وأقوالهم في ذلك.

وأمّا الفصل الأوّل فقد كان في الدّلالة الصوتيّة عند الآلوسي، وشمل ثلاثة مباحث هي:

١. الإبدال ، تحدثت فيه عن الإبدال الصوتي بين الصوامت ، وكذلك بين الصوائت ، وأثرذلك في تغيّر المعاني عند الآلوسي.

٢. التنغيم الصّوتي وأثره في الدلالة ، وقد استعنت هنا بمخطّطات وجداول تقديريّة لتوضيح المعاني المحتملة للجملة أو النّص نتيجة لطريقة نطقها.

٣. تحقيق الهمزة أو تخفيفها، تحدثت فيه عن موقف الآلوسي من الهمزة المفردة، والهمزة المزدوجة وأثر ذلك في توجيهه لدلالات الألفاظ القرآنية.

وأمّا الفصل الثاني فهو عن ((الدّلالة الصرفيّة عند الآلوسي)) وشمل مبحثين:

١. دلالات الأسماء: ذكرت فيه أبنية المشتقّات مقتصراً منها على ((اسم الفاعل وصيغ المبالغة))، وكذلك تحدّثت في هذا الموضع عن المصادر وأثرها عند الآلوسي في الوصول إلى فهم واضح للآيات القرآنية.

٢. دلالات الأفعال؛ واقتصرت منها بالمزيدة، وقد بيّنت في هذا الموضع الفائدة الدّلاليّة من زيادة الأحرف على الأفعال التي ذكرها الآلوسي في تفسيره.

وأمّا الفصل الثالث فقد كان في الدّلالة النحويّة عند الآلوسي وقد شمل ثلاثة مباحث وهي:

١. دلالة الإعراب: ذكرت فيها موقف الآلوسي من احتماليّة اللفظة القرآنية لأوجه إعرابيّة مختلفة وأثر ذلك في توجيهه للدّلالة في القرآن الكريم.

2. دلالة حروف المعاني : واقتصرت منها على حروف الجر والعطف .

3. دلالة الجملة: تحدّثت فيه عن معاني الجمل الاسميّة والفعليّة والشّرطيّة عند الآلوسي، وتأثير ذلك في تحديد النّصوص القرآنية.

وأمّا الفصل الرّابع فقد كان مقتصراً على مبحثين:

١. العلاقات الدّلاليّة بين الألفاظ، ويشمل: التّرادف ، والاشتراك اللفظي، والتضاد. أوضحت فيه موقف الآلوسي من هذه القضايا من خلال طرح مجموعة من الأمثلة القرآنية التي فسّرها في هذا الخصوص.

٢. التغيّر الدّلالي في الألفاظ، ويشمل: تخصيص الدّلالة، وتعميمها، وتغيّر المجال الدّلالي.

ثم تلوت كل ذلك بخاتمة أجملت فيها أهم النتائج التي توصّلت إليها في هذا البحث.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة جملة من المصادر، كان من أهمّها كتب تفسير القرآن الكريم على اختلاف أنواعها، وكتب معاني القرآن، والمعجمات اللغويّة، وكتب علوم القرآن، والحديث النبوي الشّريف، وكتب اللغة والنّحو والصّرف، وكتب إعراب القرآن، وكان لا بد من الرجوع أيضاً إلى المراجع الحديثة، ولا سيما كتب علم الدّلالة.

وأخيراً أقول: إنّ هذا البحث ثمرة جهدي وصبري، فإن أحسنت فيه، فذلك فضل الله عليّ وتوفيقه لي، وإن كانت الأخرى فمن نفسي، وحسبي أنّني إنسان أصيب وأخطئ، ولكن رجائي أن يغفر الله تعالىٰ زلّتي، وتقصيري، وأن يتقبّل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم.

- التمهيد -

أ - من سيرة حياة أبي الثناء الآلوسي :

هو عَلمٌ فذ من أعلام العراق خاصة، والعالم الإسلامي عامة، مشهورٌ في الأوساط العلمية، واللغوية منها خاصة، فقد حمل كثيراً من أنواع العلوم حتى أصبح علامة في المنقول والمعقول، وكان فهامةً في الفروع والأصول، محدّثاً متقناًلا يُجارى، ومفسراً مبدعاً لكتاب الله لا يُبارى، لذا ذاعت شهرته، وكثرت تراجمه، وأفردت له مؤلفات مستقلّة، بل تكاد تندر التراجم والقواميس الحديثة التي لم تترجم له إجمالاً وتفصيلاً، مما أدّى إلى كثرة الدّراسات في شخصيّته، وإبراز خصائصه وإبداعاته وآثاره في العلوم العربية[١].

وقد كدت أمسك نفسي وقلمي عن ترجمة حياته لولا أني رأيت أنّ من مستلزمات عنوان بحثي هو الحديث عنه، ولذا ستكون ترجمته هنا موجزة؛ وذلك لشهرته وكثرة المترجمين له.

- **اسمه وكنيته ولقبه :**

هو: أبو الثناء، شهاب الدّين، السيّد محمود أفندي الشّهير بالألوسي، ابن العلامة السيّد عبد الله أفندي البغدادي[*]، وُلد في سنة ١٢١٧هـ، سبع عشرة ومائتين بعد الألف من الهجرة النبويّة، في جانب الكرخ من بغداد[٢]. وكنيته أبو الثناء، أبو عبد الله الألوسي، ويلقّب شهاب الدّين[٣].

---

(١)انظر: التفسير والمفسّرون، تأليف الذهبي، محمد حسين دار الحديث-القاهرة، سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ، ٣٠٠/١.

(*)هو والد شهاب الدّين الألوسي، وهو أوّل من عُرف من هذه الأسرة في العراق بالفضل والزهد، ويُنسب من جهة أمّه إلى الحسن -رضي الله عنه- ، ومن جهة أبيه إلى الحسين -رضي الله عنه- ، درّس نحو أربعين سنة في الحضرة الأعظميّة وغيرها من المدارس، وكان رجلاً صالحاً، صوّاماً قوّاماً يحبه من يراه، توفي -رحمه الله- في الطاعون سنة ١٢٤٦هـ. انظر المسك الأذفر، محمود شكري الألوسي، مطبعة الآداب –بغداد، سنة ١٩٣٠م، ص ٣-٥. وانظر: أعلام العراق، الأثري، محمد بهجة، الدار العربية للموسوعات، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م، ص: ١٣.

(٢)التفسير والمفسرون، الذهبي، مرجع سابق، ٣٠٠/١ ، وانظر، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، السيّد نعيمان خير الدّين الألوسي، مطبعة المدني –القاهرة ، ص ٥٧.

(٣)انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، تأليف: الألوسي، شهاب الدّين، أبي الثناء محمود بن عبد الله البغدادي (١٢١٧-١٢٧٠هـ) ، تحقيق: ماهر حبوش وآخرين، مؤسسة الرسالة –بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م ، ٦٠/١، وانظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، مرجع سابق، ٣٠٠/١.

نسبه :

ينتهي نسب الإمام أبي الثناء الألوسي الشريف من جهة الأب إلى سيّدنا الحسين بن عليّ -رضي الله عنهما- ومن جهة أم أبيه إلى الحسن -رضي الله عنه- وقد ذكر ذلك أبو الثناء نفسه عند نهاية تفسيره لسورة الشعراء، فقال: ((وأنا أحمدُ الله كما هو أهله على أن جعلني من الفائزين بالنسبين، وجعلني من ذريّة سيّد الكونين -صلىٰ الله عليه وسلّم- ، فها أنا من جهة أم أبي من ذريّة الحسن، ومن جهة أبي من ولد الحسين:[الكامل]

نسبٌ كأنّ عليه من شمسِ الضُّحى' نوراً ومن فلق الصّباح عموداً[(١)]

وقد اختلف في أصل نسبة ((الآلوسيين)) بين المؤرخين، فقد ذكر السمعاني (ت ٥٦٢هـ) أن نسبهم يعود إلى ((ألوس)) وهو اسم رجل سميّت به بلدة على الفرات، وقيل: ألوس بلدة بساحل بحر الشّام، أو أنها على الفرات في وسطه يقال لها: ((ألوسة)) بالقصر [(٢)].وعلى هذا فإنّ نسبة الألوسي تكتب بالقصر، وذهب آخرون إلى أنّ نسبة الأسرة تعود إلى جزيرة ((آلوس)) بالمد، في وسط نهر الفرات بين عانات وحديثة في محافظة الأنبار غربي العراق ، فرَّ إليها جدُّ هذه الأسرة من وجه التتار عندما دهم بغداد، فنسب إليها، وعليه فقد اشتهرت هذه النسبة أخيراً بالمد، فيُقال: ((الآلوسي))[(٣)].-

ويرى الباحث أنّ النسبة بالقصر أرجح وإن كانت بالمد أشهر-[(*)]، ذلك أنّ السيّد محمود شكري الألوسي[(*)] ، كان قد كتبها كذلك ((الألوسي))، وأهل مكّة أدرى بشعابها [(٤)].

---

(١) روح المعاني، للألوسي/ مرجع سابق، ٣٣٩/٩-٣٤٠.
(٢) الأنساب، السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي (ت ٥٦٢ هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى اليماني، وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية –حيدر آباد، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢م، ص: ٣٤١، ٣٤١/١.
(0) انظر: الأعلام، الزركلي، خير الدّين بن محمود بن علي بن فارس الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم الملايين، الطبعة الخامسة عشر، سنة ٢٠٠٢م، ١٧٦/٦ .
(1) (*) اشتهرت النسبة بين الدارسين بالمد ((الآلوسي)) لذا قررت كتابتها كذلك في هذا البحث، كي لا تكون غريبة على القاريء وإن كنت أرجّح القصر.
(2)
(*) هو محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدّين محمود الألوسي، أبو المعالي، فهو حفيد أبي الثناء، ومؤرّخ الأسرة الألوسيّة، عالمٌ بالأدب والدّين، من الدعاة إلىالإصلاح، وُلد في الرصافة من بغداد، ويعتبر الرّجل الثاني في آل الألوسي من حيث المكانة العلمية بعد جدّه أبي الثّناء.
انظر: الأعلام، الزركلي، مرجع سابق، ١٧٣/٧.
(٤) انظر: المسك الأذفر، محمود شكري الألوسي، مرجع سابق ص ٥، وانظر: أعلام العراق، الأثري/ محمد بهجة، مرجع سابق ص: ١٠.

ولادته ونشأته:

ولد الإمام شهاب الدّين الألوسي -رحمه الله- بالكرخ [*] في يوم الجمعة قبيل ظهر اليوم الرّابع عشر من شهر شعبان سنة ألف ومائتين وسبع عشرة هجري [1].

كانت بغداد -عند ولادته- منبع العلم، ومستقر الأدب، وتعد أسرته من أشرف الأُسر فيها وأكبرها، وهي كما عُرفت بشرف النّسب فإنها تميّزت بعلمائها وأدبائها، فقد كان أبوه رئيساً للمدرسين في البلاد، وفقيه الحنفيّة وإمام الشّافعية، ربّى ولده على حفظ القرآن فحفظه، وعلّمه الأدب والبلاغة والحديث، ففي هذا الجو العلمي الدّيني نشأطود الأدب، وعلم البلاغة، وأمير البيان الإمام شهاب الدّين الألوسي، وعندما وصل عمره ثلاثة عشر عاما أجيز في تدريس العلم، وبدأ في الدّعوة إلى الله -تعالىٰ- [2].

هجر الألوسي داره، وسكن جوار مسجد الشّيخ عبد الله العاقولي بالرصافة من بغداد، وتولى الوعظ في ذلك المسجد، فسمع وعظه مرّة الوزيرعلي رضا [*]، فدعاه لزيارته وولاه أوقاف المدرسة المرجانية، وقد كانت مشروطة لأعلم أهل البلد، ثم انتشر اسمه وذاع صيته حتى قُلّد إفتاء الحنفيّة في السنة الثامنة والأربعين بعد المائتين والألف من الهجرة المحمديّة، وبقي في هذا المنصب حتى انفصل منه في شوّال سنة (١٢٦٣ هـ) ثلاث وستين ومائتين بعد الألف الهجريّة [3].

(*)بالفتح ثمّ السّكون وخاء معجمة، وهي كلمة نبطيّة، فهم يقولون: كرخت الماء وغيره من البقر والغنم إلى موضع كذا جمعته فيه في كل موضع، وكانت الكرخ أولاً في وسط بغداد والمحال حولها ثم أصبحت محلة وحدها مفردة في وسط الخراب وحولها محال إلا أنها غير مختلطة به، أمّا الآن فيطلق ((الكرخ)) على القسم الغربي من نهر دجلة في بغداد، ويقابلها على الجهة الشرقيّة للنّهر منطقة الرّصافة، انظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار الفكر-بيروت، ٤٤٧/٤-٤٤٨، ((بتصرّف وزيادة)).

(١) انظر: التفسير والمفسرون، الذّهبي، محمد حسين، مرجع سابق، ٣٠٠/١.

(٢) معجم المطبوعات، يوسف إلياس سركس، مكتبة مرعشي –القاهرة، سنة ١٩٢٨م، ٠٣/١، وانظر، التفسير والمفسّرون، الذّهبي، محمد حسين، مرجع سابق، ٣٠١/١.

(*) وهو الذي حاصر بغداد زمن داود باشا، ويعتبر أول باشاوات بغداد بعد المماليك حيث استلم ولايتها سنة (١٢٤٧ هـ) وهو من أعاد لبغداد الحياة من جديد، بقي والياً على البلاد حتى سنة (١٢٥٨ هـ)، حيث عُزل عن الولاية، وعُيّن بعده عليها محمد نجيب باشا.
انظر: النهضة الإسلامية في سير أعلام المعاصرين، د. البيومي، محمد رجب، دار القلم –بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ، ٣٧/٢ ((بتصرّف)).

(٣) انظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مطبعة الترقي، سنة ١٩٥٨م، ٨١٥/٣، وانظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، محمد حسين، مرجع سابق، ٣٠١/١.

شيوخـه:

تلقى العلامة الألوسي العلم يافعاً ، وحرص على الازدياد منه، فجالس العلماء، وأجازه الفضلاء، وتلقى من أهل الأدب واللّغة والحديث والتفسير، حتى أجتمع له شيوخ أهل زمانه، ومن أشهرهم:

أ. والده السيّد عبد الله محمود الآلوسي، وقد تلقى منه القرآن وأتقنه على يديه، وحفظ عليه عدداً من متون النحو والفقه وعلم الفرائض، وقد سبقت ترجمته [١].

ب. على علاء الدّين الأفندي الموصلي (ت ١٢٤٢هـ)، وهو محدث ومن آثاره تصنيف أسانيد الكتب الستّة، وقد لازمه الألوسي أربعة عشر عاما وتلقى عنه التوحيد والحديث وعلومه حتى أتقنها [٢].

ج. الشّيخ أبو البهاء خالد بن الحسين، ضياء الدّين النقشبندي (ت ١٢٤٢هـ)، جاء من جهات شهرزور، وهاجر إلى بغداد، وكان عالماً عاملاً، تلقى الألوسي على يده العلوم العقليّة والنقليّة، وألّف فيه ((الفيض الوارد في مرثيّة مولانا خالد)) كما أخذ منه الطريقة النقشبنديّة [٣].

د. عبد الرحمن الكريزي شيخ الألوسي، كان قاضياً وعالماً بالحديث، وُلد في دمشق سنة (١١٨٤هـ)، وتوفي في مكة (١٢٦٢هـ)[٤].

وهناك عدد من العلماء قرأ عليهم الإمام شهاب الدّين وأجازوه، لم يترك الباحث ذكرهم إهمالاً لهم، ولا استهانة بأمرهم، ولكن لعدم الإطالة في هذا الموطن.

---

(١) انظر: معجم المطبوعات، مرجع سابق، ٣/١ .

(٢) تراجم العلماء المعاصرين في العالم الاسلامي، أنور الجندي، مكتبة الأنجلو المصرية –القاهرة، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص: ٤٨١.

(٣) التفسير ورجاله، محمد الفاضل ابن عاشور، مطبعة الاستقامة –تونس، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٦م، ص ١٣٨.

(٤) الأعلام، الزركلي، مرجع سابق، ١٣٨/١.

تلاميذه:

لقد تلقى العلم على يدي الإمام شهاب الدّين الآلوسي كثيرٌ من طلاب العلم، صار بعضهم علماء يشار إليهم بالبنان، ومن أشهرهم:

أ. عبد الفتاح بن الحاج شواف زاده، البغدادي، الحنفي، وقد ترجم لشيخه في كتاب سمّاه: ((حديقة الورود في ترجمة أبي الثناء شهاب الدّين))، توفي سنة (١٢٧٢هـ)[١].

ب. ابنه سعد الدّين محمود المعروف بعبد الباقي الآلوسي، من فضلاء العراق، ورث الفضل عن أبيه، ودرس عليه العلوم من حساب وفقه، وفي العلوم النقليّة كافة، وُلد عام ((١٢٤٨هـ))، وتوفي (١٢٩١هـ)، ودُفن إلى جانب أبيه، وله عدّدة مصنّفات مشهورة [٢].

ج. محمّد أمين أفندي (ت ١٢٧٢هـ)، تلميذ الإمام الآلوسي، وقد كتب تقريظاً على روح المعاني مع مجموعة من تلاميذه وعلماء زمانه [٣].

وهناك كثير من تلاميذ الشّيخ لا يسعني أن أذكرهم جميعاً في هذا الموضع، كي لا أُطيل فيه.

عقيدته[٤]:

كان الإمام الآلوسي سلفي العقيدة، في غير تعصُّب، ولا ميول منحرفة، عالماً باختلاف المذاهب، مطلعاً على الملل والنحل، وكان أسلافه على مذهب الإمام الشافعي في الفقه، وقد درس الفقه عنهم، فصار شافعي المذهب، إلا أنّه في كثير من المسائل يقلد مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النّعمان، حتى صار من فقهائه، وأكبر علمائه، ونبغ فيه إلى أن أصبح إماماً للمذهب، مُفتياً للحنفيّة سنة (١٢٤٨هـ)، وكان قد أخذ الطريقة الصوفيّة النقشبنديّة على الشيخ خالد النقشبندي –سبق ترجمته- .

فالألوسي على عقيدة أهل السنّة والجماعة، شافعي المذهب، حنفي الفتوى والإفتاء، نقشبندي الطريق والسّلوك.

---

(١) هداية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين البغدادي (ت ١٣٩٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، سنة ٢٠١٠م، ١٣٨/١.
(٢) المصدر نفسه، ٢٥٩/١.
(٣) منهج الإمام الألوسي في التفسير، الطيّب أحمد عبد الله، رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية-السودان ص: ٣٨.
(٤) انظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، مرجع سابق، ٣٠٢/١.
وانظر: التفسير ورجاله، ابن عاشور، ص: ١٣٦.

آثاره العلمية:

ترك الإمام الآلوسي للناس من بعده ثروة علميّة كبيرة ونافعة، صنفها في حياته الثريّة، والتفسير الذي سيدرسه الباحث –أحد هذه الآثار، وسنورد بعضاً من مؤلفاته باختصار:

أ. في اللغة والأدب(١):

١. حاشية شرح القطر –لابن هشام، شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام، كتب منها في الشباب إلى موضع الحال، وبعد وفاته أتمها ابنه السيّد نعمان الألوسي.

٢. كشف الطرّة عن الغرّة، شرح به درّة الغوّاص للحريري، وفيه مقدمة لابن المؤلف نعمان، وقد طُبع في دمشق.

٣. كتاب حاشية ابن عصام في الاستعارة، ألفها وهو ابن ست عشرة تقريباً.

٤. كتاب شرح مرثية الشيخ خالد النقشبندي المسمى ((الفيض الوارد على رياض مرثية الشيخ خالد))، شرح به القصيدة الدالية للسيد محمد الجواد –طبع بالهند (١٢٧٨هـ).

٥. الطراز المذهب في شرح قصيدة الباز الأشهب، وهي قصيدة عبد الباقي العمري الفاروقي في الشيخ عبد القادر الجيلاني، أتم تأليفها في رمضان (١٢٥٥هـ)، طبع في مصر.

٦. شرح العينية المسمى ((الخريدة في تفسير القصيدة العينية))، وهي القصيدة التي نظمها عبد الباقي الموصلي العمري في مدح أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -كرّم الله وجهه- ، وقد طبع في مصر.

ب. في المناظرة والأجوبة(٢):

١. الأجوبة العراقية عن الأسئلة اللاهوريّة. ألفها سنة (١٢٥٤هـ)، وقد طُبع في المطبعة الحميديّة في بغداد.

٢. الأجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية، وهي أجوبة لأسئلة وردت إليه من الشيعة في ايران.

---

(١) انظر: التفسير والمفسرون، مرجع سابق، ٣٠٢/١.
وانظر: معجم المطبوعات، مرجع سابق، ٤/١.

(٢) انظر: روح المعاني، الألوسي، مرجع سابق، ٦٤/١.
وانظر: معجم المطبوعات، مرجع سابق، ٤/١.

٣. سفر الزاد لسفرة الجهاد، حثّ فيه على الجهاد وردّ الغزاة. طبعت بدار السّلام -بغداد، سنة (١٣٣٣هـ).

٤. شرح البرهان في طاعة السلطان. مخطط له ولم يطبع منه نسخة. -حسب علمي لحد الآن- .

٥. نهج السلامة إلى مباحث الإمامة، اختصر فيه التحفة الاثني عشرية، ولم يتممه، فقد داهمه مرض الموت فتوقف عن إكماله.

ج. في السّفر والرّحلات(١):

١. نشوة الشمول في السّفر إلى إسلامبول، وقد طبع في بغداد سنة (١٢٩٣هـ).

٢. نشوة المدام في العودة إلى دار السّلام، وشرح فيه عودته إلى بغداد من إسلامبول، وقد طبع في بغداد سنة (١٢٩١هـ).

٣. غرائب الاغتراب ونزهة الألباب والذهاب والإقامة والإياب، ووصف فيه رحلته إلى القسطنطينيّة، وذكر من لقيه من أهل العلم، وقد طبع في بغداد سنة (١٣١٧هـ).

د. مقامات في التّصوف والأدب والأخلاق(٢):

١. إنباء الأبناء لأطيب الأنباء، وهي وصيّة لأبنائه.

٢. المقامات الخياليّة، طبع في كربلاء سنة (١٢٧٣هـ).

٣. الأهوال من الأخوال.

٤. سجع القمرية في ربع القمرية.

٥. زجر المغرور عن رجز الغرور.

٦. قطف الزّهر من روض الصّبر.

وللإمام الآلوسي مؤلفات أخرى لم تذكر في البحث، لأنها عبارة عن حواشٍ أو أجزاء من كتب مفقودة لذا لم يذكرها الباحث لعدم اطلاعه على تفاصيلها.

---

(١) انظر: روح المعاني، الألوسي، مرجع سابق، ١/٦٥-٦٦.
(٢) معجم المطبوعات، مرجع سابق، ٤/١.

التعريف بتفسيره (روح المعاني):

بعد أن ألّف الإمام الآلوسي في جميع ضروب العلم، تاقت همّته ودعته صدق نيّته للخوض في مجال التفسير، فألّف سفره المسمى ((روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني))، شارحاً لكتاب الله -تعالىٰ-، مفسراً له.

قصّة تأليفه للتفسير:

ذكر الإمام الآلوسي في مقدّمة تفسيره أنّه منذ عهد الصّغر، لم يزل متطلباً لاستكشاف سر كتاب الله المكتوم، مترقباً لارتشاف رحيقه المختوم، وأنه طالما فارق نومه لجمع شوارده، وفارق قومه لوصال فرائده، لا يرفل في مطارف اللّهو كما يرفل أقرانه، ولا يهب نفائس الأوقات لخسائس الشهوات كما يفعل إخوانه، وبذلك وفقه الله للوقوف على كثير من حقائقه وحل وفير من دقائقه، ثم ذكر أنّه كثيراً ما خطر له أن يحرر كتاباً يجمع فيه ما عنده من ذلك، وقد شرع في كتابة هذا التفسير العظيم سنة (١٢٥٢هـ)، وفرغ منه سنة (1267هـ)، بعد أن رأى رؤيا أنّ الله -عزّ وجل- أمره بطي السموات والأرض، ورَتْقِ فتقهما على الطّول والعرض، فرفع يداً إلى السّماء وخفض الأخرى إلى مستقرِّ الماء، ثم انتبه من نومه مستعظماً رؤيته، فأخذ يفتّش لها عن تفسير، فرأى في بعض الكتب أنّها إشارة لتفسير كتاب الله -عزّ وجل-، فكانت هذه الرؤيا حافزاً في تأليفه لهذا التفسير، لذا كان يقول بعد إتمامه: هذا تأويل رؤياي [١].

منهج الألوسي في تفسيره:

رسم الآلوسي لنفسه منهجاً مميزاً، يؤلف فيه ويزاوج بين ما كان معروفاً عند علماء التفسير السابقين، ويلحقه بالعصر الذي هو فيه، مع ايراد الشواهد الشعريّة، والأحاديث النبويّة، واختلاف المفسرين وترجيح ما يراه دون تعصّب أو ميل عقدي أو مذهبي.

---

(١) انظر: روح المعاني، ١٠١/١، وانظر: التفسير والمفسرون، ٣٠٣/١.

ومن خلال الاستقراء والتّتبع لمواضيع تفسيره نجد أن منهجه اشتمل على :

أ. تناول أحكام القرآن والقراءات:

يتجلى لنا ذلك عند تفسير آية من الآيات، نجده يوفيها حقّها من جميع النّواحي، لذا نراه يتناول القراءات، والاختلاف فيها، وإن أر دنا مثالاً جامعاً لذلك رجعنا إلى عند تفسيره قوله تعالىٰ في الآية (٣٧)من سورة الحاقّة [(١)].

وكذلك يتناول أسباب النّزول والاختلاف فيها، ومكان نزول السورة، وهل هي من المدني أو المكّي، ومن رجع إلى عند تفسيره في سبب نزول سورة (اللّيل) فسيرى منه توسعاً في هذه الناحية [(٢)].

ب. إيراده الأحاديث النبويّة الشريفة:

يلتزم الإمام الآلوسي في تفسيره بذكر الأحاديث النبويّة الصحيحة والحسنة، وتوجد عنده أحاديث ضعيفة، فهو يروي الحديث الشريف مع الإشارة إلى راويه الأول، ويبيّن ما إذا كان مرفوعاً أو موقوفاً، ويوثّق مصدر الحديث إذا كان من كتب السنّة الأصول أو كتب التفسير أوغيرها .

ونلحظ روايات البخاري ومسلم والسّنن الصحيحة كثيرة ومنتشرة في تفسيره. ومثال ذلك: في تفسيره قوله تعالىٰ: (أَلَدُّ الْخِصَامِ)[البقرة:٢٠٤]، قال وقد أخرج البخاري ومسلم عن عائشة -رضي الله عنها- عن النبي -صلىٰ الله عليه وسلّم-، قال: ((أبغض الرجال إلى الله تعالىٰ الألد الخصام))[(٣)]، والمتتبّع لمنهج الآلوسي في ذكره الحديث النبوي يجد أنّه يبيّن درجة الحديث قبل روايته، وهذا غاية العلم، ففي تفسيره قوله تعالىٰ: (وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى)[النّجم: ٣٧]، قال: وفي حديث ضعيف عن أبي أمامة يرفعه ((وفى كل يوم بأربع ركعات كان يُصلِّيهنَّ كلَّ يومٍ))[(٤)].

---

(١) انظر: روح المعاني، ٤٠٣/٢٧.
(٢) انظر: روح المعاني، ٧٩/٢٩.
(٣) روح المعاني، ٢٠٩/١.
(٤) روح المعاني، ١٥٤/٢٦.

ج. خلوّه من الاسرائيليّات:

خلا تفسير الآلوسي من كثير من الاسرائيليّات، بل كان شديد النّقد لها وللأخبار المكذوبة التي حشا بها كثير من المفسرين تفاسيرهم وظنوها صحيحة، مع سخرية منه أحياناً(١).

ونحن لا ندّعي عدم وجودها فيه اصلاً، ولكن من خلال التّتبع والتّقصّي لم نجد إلا قليلاً منها وهذا ينم عن علم عظيم وفهم كبير، وإدراك لهذه القصص، فاستبعدها من تفسيره وخلا منها هذا السّفر الجليل أو يكاد، فإن أورد منها شيئاً ذكر أنّها من الإسرائيليّات، مثال ذلك: في قوله تعالىٰ: (**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**) [طه: ٥].

قال: في إحياء العلوم لحجّة الإسلام الغزالي . قال الله تعالىٰ: (لم يسعني سمائي ولا أرضي، و وسعني قلب عَبَديَ المؤمن اللّين الوداع).

وقال شيخ الإسلام ابنُ تيميّة: هو مذكور في الإسرائيليّات، وليس له اسنادٌ معروف عن رسول الله -صلىٰ الله عليه وسلّم- (٢).

وكان الآلوسي ينكر على أهل التفسير إيرادهم هذه القصص المكذوبة في تفاسيرهم، من دون بيان أمرها، ويستشهد بقول ابن القيم: ((وليس العجب من جرأة من وضع هذا الحديث وكذب على الله تعالى، وإنّما العجب ممّن يدخل هذا الحديث في كتب العلم من التفسير وغيره، ولا يبيّن أمره!))(٣).

د. إيراده الشّواهد الشعريّة وأقوالَ علماء اللّغة:

إنّ منهج الآلوسي في تفسيره واضحَ المعالم ، فهو بعد أن يورد الحديث الشّريف، وآراء الصحابة -رضي الله عنهم- وأقوال علماء التّفسير، أنه إذا وجد كلمة أو آية لا بدّ من الرجوع في معناها إلى لغة العرب، فيرجع إلى الشّواهد الشّعريّة، وأقوال العلماء للدلالة عليها، مثال ذلك: عند تفسيره قوله تعالىٰ: (**فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ**) [النّازعات: ١٤]، يقول بعد أن شرح معناها: و ((السّاهرة)) قيل: وجه الأرض والفلاة، وأنشدوا قول أميّة بن أبي الصلت:[الوافر]

وفيها لحم ساهرةٍ وبحرٍ ... وما فاهُوا به أبداً مقيمُ.

(١) التفسير والمفسّرون، ٣٠٧/١.
(٢) روح المعاني، مرجع سابق، ٣٤٠/١٦-٣٤١.
(٣) روح المعاني، مرجع سابق، ٩٠/٧.

وفي ((الكشاف)): الأرض البيضاء -أي: التي لا نبات فيها -المستوية ، سُميت بذلك لأنّ السّراب يجري فيها، من قولهم : عينٌ ساهرة: جارية الماء، وفي ضدّها: نائمة، قال الأشعث بن قيس:[الطويل]

وساهرةٍ يُضحي السّراب مجلِّلاً   لأقطارها قد جُبتُها مُتلثِّما [١].

هـ. استطراده المسائلَ النّحويّةَ:

يستطرد الآلوسي إلى الكلام في الصناعة النّحويّة، التي هو أمير من أُمرائها وفحل من فحولها، لذا نراه يتوسّع في ذلك أحياناً إلى حد يكاد يخرج به عن وصف كونه مفسّراً [٢]، ومثال ذلك، عند تفسيره قوله تعالىٰ: (**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آَدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا**) [المائدة: ٢٧]، يقول: ((إذ قرّبا قُرباناً)) ظرف لـ (نبأ) وعمل فيه لأنّه مصدرٌ في الأصل، والظّرف يكفي فيه رائحة الفعل) [٣]، ثمّ يستطرد في ذكر احتماليّات تعلّق هذه الجمل بصورة مفصّلة.

ثم إنّنا نلحظ من منهجه في تفسيره –بالإضافة إلى ما تقدّم- الأمور الآتية:

-استطراده كثيراً في المسائل الكونيّة التي ليس لها علاقة وثيقة بعلم التفسير [٤].

منهجه في المسائل الفقهيّة أنّه يستوفي أقوال أهل العلم في المسألة موضوع البحث، ومن ثم يختار منها ما يؤيّده بالدّليل، من غير تعصّب لمذهب معيّن، بل رائده في ذلك: أنّ الحق أحقُّ أن يُتبع، ولمن أراد أن يتأكّد من أنّ الألوسي غير متعصّب لمذهب بعينه فليرجعإلى تفسيره لقوله تعالىٰ: (**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**) [البقرة: ٢٢٨] [٥]، وأخيراً أقول: إنّ هذا التّفسير -كما يتبيّن للباحث فيه- قد أفرغ فيه الإمام الآلوسي جلّ وسعه، وبذل كل جهده، حتى أخرجه للنّاس تفسيراً جامعاً شاملاً لآراء السّلف وأقوال الخلف بكل أمانة وعناية، وهو -رحمه الله- إذ ينقل ذلك لم يكن مجرّد ناقل فحسب، بل كان يُنصِّب من نفسه حكماً عدلاً على ما ينقل، ويجعل من نفسه ناقداً مدقّقاً وممحّصاً لكل رأي وقول، لذا فإنّ تفسير ((روح المعاني)) يبقى موسوعة تفسيريّة قيّمة، جمعت جل ما قاله علماء التّفسير المتقدّمين، وامتازت بالنّقد الحر، والترجيح المعتمد على الدّليل، وهو يستحق الدّراسة والبحث.

---

(١)روح المعاني، مرجع سابق، ٢٦٣/٢٨
(٢) انظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، مرجع سابق، ٣٠٥/١.
(٣) انظر: روح المعاني، الألوسي، مرجع سابق، ١٤٤/٧.
(٤) انظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، مرجع سابق، ٣٠٥/١.
(٥) انظر: روح المعاني، الألوسي، مرجع سابق، ٢٨٦/٣-٢٨٧.
وانظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، مرجع سابق، ١٣٠٦.

وفاتـه [(١)]:

رجع الإمام الآلوسي من القسطنطينيّة في سنة (١٢٦٩هـ) فمرض بالحمّى التي عاودته بعد أن شفي منها، حتى تمكّنت منه مرّة أخرى، وأبلت جسده، فانتقلت روحه الطاهرة إلى بارئها يوم الجمعة في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة (١٢٧٠هـ-١٨٥٤م) بعد أن صلّى الظهر إيماءً، وغسله طلابه، وشيّعه أهل بغداد، ودفن في مقبرة الشّيخ معروف الكرخي [(*)] في الكرخ، ولم يتجاوز عمره الخمسين إلا قليلاً، وقبره الآن في بغداد مشهود ومعروف.

---

(١)انظر: روح المعاني، الألوسي، مرجع سابق، ٦٦/١.

وانظر: التفسير والمفسرون، الذهبي، مرجع سابق، ٣٠٢/١.

وانظر: معجم المطبوعات، سركس/ مرجع سابق، ٣/١

(*) منسوب إلى الكرخ بغداد، كان أحد المشتهرين بالزهد والعزوف عن الدنيا، ي غشاه الصالحون، ويتبرّك بلقائه العارفون، وكان يوصف بأنه مُجاب الدّعوة، ويحكى عنه كرامات. انظر: تاريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت ٤٦٣هـ)، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية،بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ، ٢٠١/١٢.

ب- مفهوم الدّلالة لدى علماء العربيّة القدامى والمحدّثين:

مفهوم الدّلالة لغة:

وهي مصدر فِعْلُهُ ((دلَّ))، فقد ذكر ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) أنّ الدّال واللام أصلان [(١)]، وكذلك ذهب ابن منظور (ت ٧١١هـ) فقال: إنها مصدرُ ((دلّ)) يدلّ دِلالة ((بالكسر)) ودُلالة ((بالضّم)) والفتحُ أعلى، ويقال دُلُولةأيضاً وكلها بمعنى واحد [(٢)].

وأصل معناها من ((الدَّلُّ)) وهو: دلال المرأة إذا تدلّلت على زوجها تريه جراءة عليه في تغنُّج وتشكُّل كأنّها تخالفه وليس بها خلاف [(٣)]، ومعنى ذلك أنّ المرأة تعطي إمارة وتلميحاً في أقوالها وأفعالها لزوجها كي يصل إليها ويتقرّب منها مع موافقتها له، وإن كان ظاهرها يبدو فيه المخالفة، لذا فإنّ معنى الدلالة هو البيان والدّليل، وهو ما أكّده ((ابن فارس)) في أحد معانيها التي ذكرها، فقال: (أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والآخر: اضطراب في الشيء، فالأول قولهم: دللت فلاناً على الطريق، والدّليل والإمارة في شيء [(٤)].

فيما ذهب ابن منظور إلى أنّ الدليل هو: المرشد إلى الطريق، أي: أنّ معنى الدّلالةعنده هو: الهدى والإرشاد [(٥)].

وكان الفراهيدي (١٧٥هـ) قد ذكر للدلالة معنى آخر هو: الرصد والتحديد، فقال: ((والرّجل يُدِلُّ على أقرانه في الحرب يأخذهم من فوق، والبازي يُدِلُّ على صيده))[(٦)].

---

(١)معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: أبي الحسين أحمد بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السّلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، مادة ((دلّ))، ٢٥٩/٢.

(٢) لسان العرب، لابن منظور: محمد بن مكرم المصري (ت ٧١١هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ - ١٩٣٣م، مادة ((دلّ))، ٢٤٨/١١-٢٤٩.
وانظر: القاموس المحيط.

(٣) كتاب العين، الفراهيدي: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ص: ٣٠٠

(٤) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مرجع سابق، ٢٥٩/٢.

(٥) لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ٢٤٩/١١.

(٦) كتاب العين، الفراهيدي، مرجع سابق، ص: ٣٠٠ .

يتبيّن لنا -مما تقدّم- أنّ للدلالة ثلاث لغات، بفتح ((الدّال)) وكسرها وضمّها، والفتح أكثر استعمالاً، كما نجد أنّ لها معانٍي متعدّدة عند أهل اللغة، ولكنهم متفقون جميعاً على معنى مشترك هو أنها ما يتوصّل بها لمعرفة شيء غير واضح أو غير محدّد، وقد أجاد الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، في توضيح ذلك فقال: (الدلالة ما يتوصل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعاني، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة، والعقود في الحساب، وسواء كان ذلك بقصد ممّن يجعله دلالة أو لم يكن بقصد، كمن يرى حركة الإنسان فيعلم أنه حي، قال تعالىٰ: **(مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ)**[سبأ: ١٤]، أصل الدلالة مصدر كالكتابة والأمارة، والدّال: من حصل منه ذلك، والدّليل في المبالغة كالعالم وعليم، وقادر وقدير، ثم يسمى الدّال والدّليل دلالة، كتسمية الشيء بمصدره[١].

ويرى الباحث بعد استعراض مادّة ((دلّ)) واشتقاقاتها في المعجمات اللغويّة، أنها وقفت على المفهوم العام لهذا اللفظ، فالدّليل: هو ما نستدل به، مما يرشد إلى المطلوب، والدلالة موجودة في اللغة منذ نشأتها، فاللغة كلها دلالات من حيث هي رموز وألفاظ، وكل لفظ متلاحم ومقترن بدلالة لغويّة منذ وضعه الأصلي، أي: هناك علاقة وثيقة بين الدال والمدلول، فمتى سُمع اللفظ انتقلت صورته الذهنيّة إلى العقل، ولكننا لا نجد في المعنى اللغوي ذكراً واضحاً لعلم الدّلالة بالمفهوم الاصطلاحي الحديث.

مفهوم الدّلالة اصطلاحاً:

لا شك أنّ اللغة ليست غاية بحد ذاتها، بل هي وسيلة للاتصال أو لنقل المعنى عن طريق العلاقة بين الرّمز والمعنى، فالدّلالة إذاً وحدة تقوم على العلاقة المتبادلة بين عنصرين مرتبط بعضهما ببعض ارتباطاً وثيقاً، وهما الدّال أو اللّفظ، وهو الشيء الذي عُلم بوجوده يستدعي انتقال الذهن إلى وجود شيء آخر هو المدلول أو المعنى أو العنصر الثاني [٢].

---

(١)المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداوودي، دار القلم، الدار الشاميّة، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ، ص: ٣١٧.

(٢) انظر البحث الصوتي والدّلالي عند الفيلسوف الفارابي، رجاء عبد الرزاق الرفاعي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، ص: ١١٥.

وقد اهتم علماء اللّغة العرب القدامى والمحدثون -قبل الغربيين- بالدّلالة، لأنّ اللغة العربيّة تمتاز بالثّراء الواسع والتصرّف المعنوي العريض، والتطوّر الذي اعترى الدّلالة في العصور المختلفة التي شهدت تحوّل المجتمع العربي، إلا أنّ الدراسات الدّلاليّة أغفلت جهود العرب القدامى فلم تأتِ على ذكرهم في سلسلة تطور الاهتمام الدّلالي القديم (١)، لذا وقبل أن نتحدّث عن مصطلح الدّلالة في العصر الحديث، سنبيّن مفهومه عند القدامى.

مفهوم الدّلالة لدى علماء العربيّة القدامى:

إنّ البحث في الدّلالة من أهم ما لفت اللّغويين العرب المتقدّمين وأثار اهتمامهم، لكون هذه الدّلالة موجودة في القرآن الكريم الذي هو أساس دراساتهم اللّغويّة المنصبة أولاً وآخراً في خدمة كتاب الله -تعالى-، وكان تعريف الدّلالة من أولوياتها في توخي فهم المعاني القرآنيّة واستنباط الأحكام الفقهيّة منه، وإظهار بيانه، وكان اللغويون والنّحويون من أوائل من بحث في مفهوم الدّلالة، وتُعدُّ إشارات سيبويه (ت ١٨٠هـ) الدّلالية التي أوضحت علاقة الدّال بالمدلول في ((باب اللّفظ للمعاني)) من أقدم ما ذكر في ذلك فقال: ((اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللّفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللّفظين والمعنى واحد، واتفاق اللّفظين واختلاف المعنيين))(٢).

نلاحظ أنّه فرّق دلالياً بين أصناف الألفاظ، وجعل المعنى ركناً من أركان الدّلالة، وهذا ما ذهب إليه الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) أيضاً، فقد عقد في كتابه ((البيان والتبيين)) باباً تحدّث فيه عن الدّلالة بمعناها العام وأسماه ((باب البيان))(٣)، ذكر فيه أنّه متى دلّ الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتاً وأشار إليه وإن كان ساكتاً، وهذا القول شائع في جميع اللّغات، ومتّفق عليه مع إفراط الاختلافات (٤).

---

(١) انظر: علم اللّغة، الضامن: حاتم صالح، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، كليّة الآداب –جامعة بغداد، ص: ٧٢ .

(٢) الكتاب، سيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء (ت ١٨٠هـ)، المحقق: عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ٢٤/١.

(٣) البيان والتبيين، الجاحظ: أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٨١/١.

(٤) المصدر نفسه، ٨٦/١.

فنلحظ أنّ الدّلالة عنده ذات أنواع وأصناف عديدة [١]:

أ. **دلالة لفظيّة أو صوتيّة،** وهي المستفادة من اللّفظ والصوت المسموع المركّب.
ب. **دلالة خطيّة،** وهي المعبّر عنها والمستفادة من الخط والكتابة، أي: من رسم الحروف والكلمات.
ج. **دلالة إشاريّة،** وهي المستفادة من الإشارة بإحدى الجوارح ونحوها.
د. **دلالة حاليّة،** وهي المستفادة من الملامح والسّمات والهيئة التي عليها.
هـ. **دلالة ارتباط وتلازم،** أو دلالة فلكيّة، وهي المستفادة من وجود الشّمس أو القمر أو منزلة معيّنة من منازلها الكونية -فهذه طريقها الارتباط والتّلازم والاستنباط-، وعقد صلة بين الشيئين كالأثر الذي يدل على الأثير.

وهذا يعني أنّ الدّلالة عند الجاحظ هي عبارة عن وسائل تؤدي إلى إظهار المدلول عليه، وهو بذلك يفرق بينها وبين المعنى، فقد جعلها وسيلة الوصول إلى المعنى، فبها يُومأ إلى مفهوم اللّفظ، أمّا المعنى فواحد من المفاهيم الدّلالية التي يشير إليها اللّفظ، وهذا هو مفهوم الدّلالة نفسه في العصر الحديث، الذي يُعدّ الدلالة أوسع من المعنى وأشمل [٢].

واتضح مفهوم الدّلالة بصورة أدق عند ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، وذلك من خلال تقسيمه الدلالة إلى ثلاثة أقسام، تختلف من حيث القوّة والضّعف، وهي على الترتيب:

١. **الدّلالة اللّفظية:** ويقصد بها الدّلالة المعجميّة ودلالة البنية المورفولوجيّة على الحدث، وقد عدّها ابن جني من أقوى الدّلالات [٣]، لأنها ((دلالة أساسيّة تعدُّ جوهر المادة اللغوية المشترك في كل ما يستعمل من اشتقاقاتها وأبنيتها الصرفيّة، في ((طحن)) تدل على حركة وضغط لتحويل الحبوب إلى مسحوق ناعم بالرحى ويكون حقيقياً مباشراً، ومن ثمّ حمّل الدلالات المجازية المتعدّدة)) [٤]، وهذا يعني أنّ الفعل ((طحن)) يدل بصيغته المعجميّة على حدث خاص ذي دلالة معيّنة، ومنه تشتق صيغ أخرى لها ارتباط بالدلالة الأساسية للفعل، كـ ((طحّان)) الدّال على اسم الفاعل بصيغة المبالغة المتأدية إلى تحديد الحرفة، و ((مطحون)) اسم مفعول للشيء المطحون، وكذلك الصيغ الصرفيّة الأخرى التي تبقى مشدودة إلى الدّلالة المعجميّة للفعل، فهي الأصل.

---

(١) علم الدّلالة اللغوية، د: عبد الغفار حامد هلال، دار الكتاب الحديث، الطبعة الأولى، ص: ٥-٦.
(٢) الألسنة التوليديّة التحويليّة ((النظريّة اللّسانيّة))، د: ميشال زكريا، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٢م، ص: ١٤١.
(٣) انظر: الخصائص، ابن جني، أبي الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمود على النجار، قدم هذه الطبعة، د: عبد الحكيم راضي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، الطبعة الخامسة، ١٠٠/٣.
(٤) علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، د: فايز الداية، دار الفكرالمعاصر –بيروت، دار الفكر، -دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، ص: ٢٠-٢١.

٢. **الدّلالة الصناعيّة:** وتمثّل الدّلالة الصرفيّة، وهي تلي الدّلالة اللّفظيّة في القوّة، لأنها ليست لفظاً، بل هي صورة يحملها اللّفظ، وفي ذلك يقول ابن جني: ((وإنما كانت الدّلالة الصناعيّة أقوى من المعنويّة من قِبَل أنها لم تكن لفظاً وإنّما صورة يحملها اللّفظ، ويخرج عليها ويستقر على المثال المعتزم بها فيما كانت كذلك لحقت بحكمة، وجرى مجرى اللّفظ المنطوق به، فدخلا بذلك من باب المعلوم بالمشاهدة))[١].

أي أنّ الدلالة الصناعيّة هي دلالة بنسبة اللّفظ الصوتيّة على الزّمن، فابن جني يرى في هذا المجال أنّ المصدر مجاله مفتوح على الأزمنة الثلاثة فيقول: ((وكذلك الضرب والقتل: نفس اللّفظ يفيد الحدث فيهما، ونفس الصيغة تفيد فيهما اصلاحهما للأزمنة الثلاثة على ما نقوله في المصادر))[٢].

٣. **الدّلالة المعنويّة:** وهي تمثّل الدلالة الخفيّة المستفادة من وراء المعنى المقصود والتي تقوم على الاستدلال البياني، فالفعل -مثلاً- يحدّد سمات فاعله الذاتيّة والانتقائية، الأساسية والعرضيّة، وذلك من جهة دلالته، ويعرف ذلك بطريق الاستدلال، فتحدد جنس الفاعل، وعدده، وحاله، ليس من الصيغة الصوتيّة للفعل بل من مؤشرات خارجيّة عن الفعل، ففعل ((ضرب)) -مثلاً- يدل على حادث مقترن بزمن ماضٍ، وقد يتعرض مجاله الزمني إلى الاتساع ويشمل زمن الحاضر أو المضارع أو المستقبل في سياق لغوي يحمل خصائص تركيبية ودلاليّةومقاميّة معيّنة، أمّا دلالته على الفاعل فهي دلالة إلزام، يقول ابن جني ((وأمّا المعنى فإنما دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال، وليست في حيّز الضروريّات؛ ألا تراك حين تسمع ((ضَرَب)) قد عرفت حدثه، وزمانه، ثم تنظر فيما بعد، فتقول: هذا فعلٌ، ولا بدّ له من فاعل، فليت شعري من هو؟ وما هو؟ فتبحث حينئذٍ إلى أن تعلم الفاعل من هو وما حاله، من موضع آخر لا مسموع ضرب، ألا ترى أنه يصلح أن يكون فاعله كل مذكر يصح منه الفعل، مجملاً غير مفصّل [٣]، ثم يضيف قائلاً: ((فقد علمت أن دلالة المثال على الفاعل من جهة معناه، لا من جهة لفظه؛ ألا ترى أن كل واحد من هذه الأفعال وغيرها يحتاج إلى الفاعل حاجة واحدة، وهو استقلاله به، وانتسابه إليه، وحدوثه عنه، أو كونه بمنزلة الحادث عنه، على ما هو مبيّن من باب الفاعل))[٤].

---

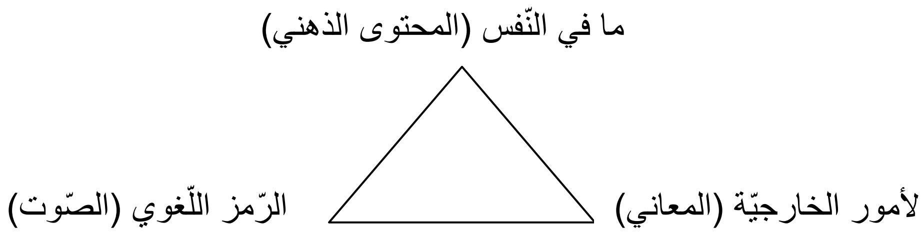
(١) الخصائص، ابن جني، ١٠٠/٣ ((مرجع سابق)).
(٢) المصدر نفسه، ١٠٣/٣.
(٣) الخصائص، ابن جني، ١٠٠/٣ - ـ ١٠١ ((مرجع سابق)).
(٤) المصدر نفسه، ١٠١/٣.

فنلحظ مما تقدّم أن مفهوم الدّلالة ق د تبلور على نحو واضح عند ابن جني، ف هو عني بالأثر الاستدلالي في بنية اللغة، كما أشار إلى تعدد دلالات اللّفظ الواحد، واستطاع أن يثبت أنّ ثمّة علاقة طبيعيّة بين الدّال والمدلول تسمى الدلالة.

وفي القرن الخامس الهجري تطوّر مفهوم الدّلالة على يد الفيلسوف ابن سينا (ت ٤٢٧هـ)، الذي شرح العمليّة الدّلالية اللّغوية ودورها في عمليّة الاتصال على نحو يثير الفضول العلمي المعاصر، ذلك أنه وقف على دقائق الأبعاد للدلالة اللّغوية اعتماداً على درايته بعلم النّفس وبراعته في التحليل العقلي المقترن بالنّزعة التشريحيّة، فهو يقول: ((ومعنى دلالة اللّفظ أن يكون إذا ارتسم في الخيال المسموع ارتسم في النّفس معنى، فتعرف النّفس أنّ هذا المسموع لهذا المفهوم، فكلما أورده الحس على النّفس التفتت إلى معناه))[1]، أي: أنّ ما يميّز التحليل الدّلالي عند ابن سينا هو وقوفه على البعد النّفسي والذهني اللذين يصاحبان العملية الدّلالية، هو ما يعطي لتحليله طابع الدّقة والعمق.

ويرى ابن سينا -أيضاً- أنّ العلاقة الدّلالية تنعقد بين المعنى ((المدلول)) والشيء في العلم الخارجي تأكيداً أن لا علاقة مباشرة بين الدّال والمدلول، يقول موضّحاً ذلك: ((فما يخرج بالصّوت يدل على ما في النّفس وهي التي تسمّى آثاراً، والتي في النّفس تدل على الأمور، وهي التي تسمى معاني))[2].

لذا يمكن أن نوضّح فكرة ابن سينا بمثلث دلالي:



فنلحظ أنّ ابن سينا كان أسبق وأعمق في إدراك جوهر الدّلالة من المحدّثين، فسمّى الرّمز اللّغوي صوتاً، وذلك إشارة كذلك إلى الرّمز غير اللّغوي، فما كل صوت لفظ لغوي، ثم سمّى ما في النّفس آثاراً، وذلك لأنّ ارتسام صورة الرّمز في النّفس يشكّل آثاراً تتحوّل إلى تراكمات للمعاني الذهنيّة في الذاكرة، فكلّما تحقّق صوت ارتسمت في الخيال صورته.

(١)الشّفاء ((العبارة))، ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله، تحقيق: محمود الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، سنة ١٩٧٠م، ص: ٤، وانظر: علم اللّغة، د. صالح حاتم الضامن، ص: ٧٣.
(٢) الشفاء (العبارة)، ابن سينا، ص: ٤. وانظر: علم الدّلالة العربي، النظريّة والتطبيق، د. فايز الداية، ص: ١٤.

ولم يبتعد الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) عن تصور ابن سينا لمفهوم الدّلالة، فذكر أنّ للشيء وجوداً في الأعيان، هو الوجود الأصلي الحقيقي، ووجوداً في الأذهان، هو الوجود العلمي الصوري، و وجوداً في اللّسان، هو الوجود اللّفظي الدّليلي، ثم وجوداً في الكتابة، فالكتابة دالّة على اللّفظ، واللّفظ دال على المعنى الذي في النّفس، والذي في النّفس هو مثال الموجود في الأعيان(١).

فنجد أنّه تناول مراحل تصور الشيء حتى انتهى إلى مرحلة الكتابة، فهو يرى أنّ العلامة كيان متكامل يتكوّن من أربعة أطراف أساسيّة، الموجود في العيان، الموجود في الأذهان، الموجود في الألفاظ والموجود في الكتابة، ويمكننا تمثيلها بالشّكل الآتي:



شجرة في الحقل ← كلمة ← صورة لهذا الشّكل في الذّهن ← لفظ الكلمة في اللّسان ← شجرة كتابة

فنلحظ أنه يرتب العلاقة بين الصور المحفوظة في الذاكرة للمدلولات الماديّة والمجرّدة، والألفاظ والكتابة التي هي أدوات دالّة، وهي الفكرة نفسها التي طرحها العالم السويسري دي سوسير (ت ١٩١٣م) في العصر الحديث عندما ذكر أنّ العلامة اللّغوية ذات طبيعة ثنائيّة، ماديّة يمثلها الصوت المسموع، ونفسيّة يمثلها المعنى الذي يرتسم في الذهن أو يستدعى في العقل والذّهن عند سماع الصوت، ويوضّح الرّسم التالي ما قصده ((دي سوسير))(٢).

العلامة اللّغوية = [تصوّر / صورة سمعيّة] ← [شجرة]

صورة ذهنيّة — صورة حسيّة



---

(١) انظر: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي: أبو حامد (ت ٥٠٥ هـ)، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن –القاهرة، ص: ٢٨، وانظر: معيار العلم في المنطق، الغزالي: أبو حامد (٤٥٠هـ-٥٠٥هـ)، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص: ٤٧، وانظر: علم اللّغة، حاتم صالح الضامن، ص: ٧٣، مرجع سابق.

(٢) في اللّسانيات ونحو النّص، إبراهيم خليل، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمّان-الأردن، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٧م، ص: ١٩.
وانظر: جهود فردينان دي سوسير في علم الدّلالة، عبلة شريفي، رسالة ماجستير مقدّمة لـ كليّة الآداب واللغات – جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، سنة ٢٠١١م ، ص: ٣٦.

فنلحظ أنه يحصر عناصر الدّلالة في الدّال والمدلول، وأهمل الموضوع، وهو الشيء أو المرجع الذي تحيل إليه العلاقة الدّلالية، لذا فإنه لم يصل في أدائه إلى مستوى الدّقة التي بلغها الإمام الغزالي الذي تناول مراحل تصوّر الشّيء حتى انتهى إلى مرحلة الكتابة، وهذا يدل على أنّ العلماء العرب القدامى سبقوا علماء الغرب في إدراك مفهوم الدّلالة، وبصورة أوسع مما فهمها المحدثون ولكنهم لم يُبوّبوها تبويباً مستقلاً.

واختم هذه الفقرة بمسك ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) في الدّلالة عندما قال في مجال التعلم: ((هو معرفة الألفاظ ودلالتها على المعاني الذهنية .... فلا بدّ أيها المتعلّم من مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك فأَولاً دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أحقها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق))[١]، فهو يعطي للخط والكتابة أبعاداً مهمة في العملية التواصلية، ويصنّف الخط في المرتبة الثانية -كما فعل الغزالي- وذلك في تأديته للدلالة اللغوية بعد الألفاظ، فيقول: ((الخط هو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدّالة على ما في النّفس، فهو ثاني رتبة عن الدّلالة اللّغوية))[٢].

وقد سار ابن خلدون على نهج الغزالي بتوضيح العلاقة بين المعاني المحفوظة في النّفس، والكتابة والألفاظ ويحصرها في ثلاثة أصناف [٣]:

أ. الكتابة الدّالة على اللّفظ.

ب. اللّفظ الدّال على المعاني التي في النّفس والضمير بالصورة الذهنيّة.

ج. المعاني الدّالة على الأمور الخارجية، إن كانت المعاني تدل على موجود في الأعيان.

أي: إن كان المدلول شيئاً مادياً يكون الانتقال من اللّفظ المسموع إلى الموضوع الخارجي، وإن كان المدلول من المجردات يكون الانتقال حينئذ من اللّفظ إلى المعاني الذهنية.

---

(١)مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون: ولي الدّين عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي – دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥م ، ٣٤٩/٢.

(٢) المصدر نفسه، ١١٩/٢.

(٣) علم الدّلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكُتّاب العرب، دمشق-٢٠٠١م، ص: ٣٥.

ويبدو لي أنّ المفاهيم التي قدّمها ابن خلدون للدّلالة ورسم على أساسها العمليّة الدّلالية، ليست بعيدة عن تلك النظريّة اللسانية التي توصل إليها ((دي سوسير)) حول الدّليل اللساني من كونه لا يجمع الشيء أو المادة والاسم، وإنّما المفهوم أو المعنى المجرّد والصورة السمعية، وليست هذه الأخيرة الصوت المادي بعينه بقدر ما هي الأثر السيكولوجي له أو التّمثيل المُؤدى من طرف مدركاتناالحسيّة (١).

وهنا أقف لأخاطب كل ذي لب حكيم متسائلاً ماذا قدّم دي سوسير في نظريته اللسانية الحديثة أكثر مما ذكره العلماء العرب القدامى في تعريفهم لمفهوم الدّلالة سوى أنه أطّره كعلم مستقل، إذ لم تكن مفاهيم الدّلالة عند القدماء مبوّبة مفصّلة، كما هي عملية الدّراسات الحديثة، لذا لابدّ لنا أن لا ننكر الدور الكبير الذي قام به علماء العربية القدامى في توضيح مفهوم الدّلالة ثم الاعتماد على ما قالوه في ذلك كأساس انطلاق في دراسة الدّلالة بكل تفاصيلها.

مفهوم الدّلالة لدى المحدثين:

يعد علم الدّلالة من أحدث فروع اللّسانيات الحديثة، ويُعنى بدراسة الألفاظ والجمل دراسة وصفيّة موضوعيّة، فقد بدأ البحث الدّلالي في العصر الحديث بمنهج وصفي يعاين جزئيات الظاهرة اللّغوية معاينة وصفيّة تعتمد طريقة الملاحظة والتحليل والاستنتاج، وهي طريقة تعد امتداداً لمنهج البحث اللّغوي القديم، ثم ارتقى الدرس الدّلالي إلى مرحلة التنظير والتقعيد، ف غدا يعتمد على المنهج المعياري، وذلك لنزوع الباحثين اللّغويين نحو تشكيل معالم مشروع دلالي بدءاً ببلورة جهود السابقين في ميدان البحوث اللّغوية المختلفة (٢)، ولذا أصبحت قضايا الدّلالة ومباحثها لدى المحدّثين علماً قائماً بنفسه يعرف بـ (علم الدّلالة) وهو: (العلم الذي يدرس الشروط الواجب توفرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى) (٣).

---

(١)انظر: محاضرات في اللّسانيات التأريخيّة والعامة، زبير دراقي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بن عكنون، ص: ٦٤.
وانظر: قراءة لسانيّة في منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني، كلاتمة خديجة، مجلة قراءات ، جامعة بسكرة ، العدد الرابع، سنة ٢٠١٢م، ص: ٢١٥.
(٢) انظر: علم الدّلالة، منقور عبد الجليل ، مرجع سابق، ص: ٤٢.
(٣) علم الدّلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب-القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٩٨م، ص: ١١.

وقد ظهرت أوليات علم الدّلالة على يد العالم اللّساني الفرنسي ميشال بريال -وإن سبقه آخرون بإرهاصاتهم- الذي أصدر بحثاً بعنوان: ((مقالة في علم الدّلالة)) عام ١٨٩٧م، استعمل فيه مصطلح الدّلالة بعد أن اشتقه من تراث الإغريق، واهتم في بحثه هذا بدلالات الألفاظ في اللّغات القديمة التي تنتمي إلى الفصيلة الهنديّة -الأوروبيّة مثل: اليونانية واللاتينيّة والسنسكريتيّة، فأحدث ببحثه ثورة في دراسة علم اللغة الحديث، وعدّ بحثه أول دراسة حديثة لتطور علم المعاني [١]، فقد أعلن به ميلاد علم يختص بجانب المعنى في اللغة وهو علم الدّلالة الذي أتى ليسد تلك الثغرة في الدّراسات اللّغوية التي كانت تهتم بشكل الكلمات ومادتها، أمّا دراسة المعنى فيها فتمثل الجانب الهزيل، قال بريال: ((إن الدراسة التي ندعو إليها القارئ هي من نوع حديث للغاية بحيث لم تسمَ بعد، نعم، لقد اهتمّ معظم اللّسانيين بجسم وشكل الكلمات وما انتبهوا قط إلى القوانين التي تنظّم وتغير المعاني وانتقاء العبارات الجديدة والوقوف على تاريخ ميلادها ووفاتها، وبما أنّ هذه الدراسة تستحق اسماً خاصاً بها فإننا نطلق عليها الدّلالة في علم المعاني))[٢].

أي: أن علم الدّلالة عند العالم بريال يعنى بتلك القوانين التي تشرف على تغيّر المعاني، ويعاين الجانب التطوري للألفاظ اللّغوية ودلالتها، ويكون بريال بذلك أول من وجه الاهتمام إلى دراسة المعاني بذاتها [٣].

ثم توالت الدّراسات –بعد ذلك–في الدّلالة حتى وصلت إلى العالم السويسري ((فردينان دي سوسير))(ت ١٩١3م)الذي ذهب إلى أنّ مفهوم الدلالة هو علاقة تربط الدّال بالمدلول داخل العلامة اللّسانيّة، ومن خواص هذه العلاقة أن يكون بين الدّال والمدلول كمال الاتصال [٤].

فنلحظ أنّ ((دي سوسير)) يتصور الدّلالة اللّغوية كياناً ذهنياً مكوناً من دال ((صورة صوتيّة)) ومدلول ((صورة ذهنية)) فأهمل الأشياء التي تمثلها الكلمات واقتصرت على ثنائيّة الدّال والمدلول مما جعل العالمين الانجليزيين أوجدن وريتشاردز يحدثان تعديلاً على تصوره، فقدّما تصوراً بديلاً تمثّل بما يسمى بـ ((المثلث الدّلالي)) الذي تقوم فكرته بأن الصيغة اللّغوية ((أو الكلمة)) تشير في العقل إلى صورة ذهنية تشير إلى ماهية خارجية:

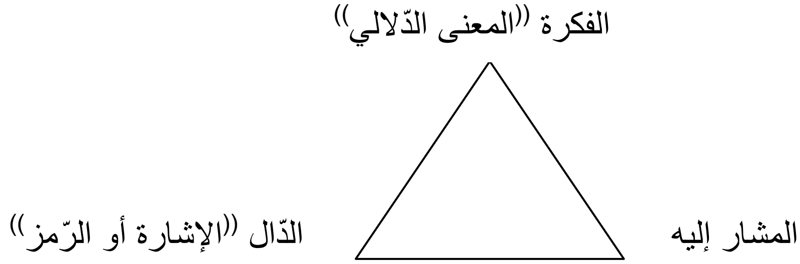
---

(١)انظر: علم الدّلالة، د. أحمد مختار عمر، مرجع سابق، ص: ٢٢، وانظر: علم اللغة ((مقدمة للقاريء العربي)) د. محمود السعران، دار المعارف، -مصر، سنة ١٩٢٦م، ص: ٣١٧-٣١٨.

(٢) علم الدّلالة، منقور عبد الجليل، مرجع سابق، ص: ٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٤٢.

(٤) علم الدّلالة((دراسة وتطبيق))، نور الهدى لوشن، المكتب الجامعي الحديث –الاسكندريّة، سنة ٢٠٠٦م، ص: ٢٧.



ومعنى هذا أنّ الصيغة اللّغوية ترتبط دلالتها بالمشار إليه عن طريق الصورة الذّهنية، و بذلك أدخلا عنصراً ثالثاً في ثنائيّة ((دي سوسير)) وهو الشيء ((المسمّى))، فأصبحت الدّلالة كياناً من ثلاثة أركان[1].

ولم يسلم مثلّث الدّلالة هذا من النّقد، فظهر العالم ستيفـن أولمان الذي آثر التخلص من الشيء نهائياً؛ لأنه ليس له تعلق مباشر بعلم الدّلالة، فخصائص الأشياء المناسبة لتحديد معنى الكلمات مجرّدة من الأشياء ومجسدة في الفكرة أي المدلول، والارتباط الحاصل بين الشيء وصورته المنعكسة في أذهاننا مسألة تخص الفيلسوف وعالم النّفس، وليس اللّغوي؛ وذلك أن مجال عمل اللغوي واهتمامه يتركزان حول الخط الذي يربط الصورة الصوتية بالفكرة[2].

وبإسقاط الشيء يكون ((أولمان)) قد أعاد الاعتبار إلى مفهوم ((سوسير)) للدليل اللّغوي من أنه كيان نفسي مزدوج البنية: كينونة ذهنيّة هي الفكرة أو التصوّر الذهني، وصورة صوتيّة، وهما مرتبطان في العقل بشكل تبادلي وفعّال وعليه فالمعنى عنده كالمعنى عند سوسير من قبل إنْ هو إلا علاقة متبادلة بين اللّفظ والمدلول، تمكن كل واحد منهما من استدعاء الآخر.

أمّا مفهوم الدّلالة عن العرب في العصر الحديث فلم يتطوّر تطوراً ملحوظاً كالذي حصل عند علماء الغرب، ذلك أنّ الباحثين العرب المحدّثين كانوا تابعين غير مبدعين، فهم إمّا خاضعون لهيمنة الرؤية التراثيّة العربية، رافضون الآراء الحديثة ، أو منبهرون بما قاله علماء الغرب عن مفهوم الدّلالة، داعون إلى الأخذ بالمفاهيم الغربية بعيداً عن علم الأولين الذي انتهى ولا جديد فيها، وإن كان أغلبهم يرفض ذلك ويرجح الاستظلال بعلم القدماء، ويتفاخرون بالوقوف عند جهودهم الدّلاليّة الأصليّة وفاءً لهم وعرفاناً بفضلهم فهم الجذور التي لا يمكن استئصالها[3].

---

(١) مدخل إلى علم اللّغة، د. محمود فهمي حجازي، دار قباء للطباعة والنّشر والتوزيع –القاهرة، ص: ١٤١.

(٢) انظر: تطور البحث الدّلالي -دراسة تطبيقيّة في القرآن الكريم- ، د. محمد حسين علي الصّغير، دار المؤرخ العربي، بيروت-لبنان، ص: ١٧.
وانظر: قصيدة ((مديح الظل العالي)) لمحمود درويش، -دراسة دلالية-، ايمان جربوعة، رسالة ماجستير مقدّمة لـ كليّة الآداب واللغات، جامعة الأخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، سنة ٢٠٠٩-٢٠١٠م، ص: ١١-١٢.

(٣)انظر: اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبة ودلالية، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر-الدار البيضا، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٥م، ص: ٦٠-٦١.

ويرى الباحث أنّ كلا الموقفين قاصرٌ لا يؤدي إلى تقدّم ملموس في البحوث الدّلالية، لذا يجب السّعي إلى توظيف التراث العربي ليصب في ميادين علم الدّلالة الحديث تواصلاً مع تطوّر العصر والدّراسات الحديثة، والنهوض بدراسات تطعم القديم بالحديث على أُسس جدليّة خصبة.

وكان لا بد لهذا البحث من الوقوف على مفهوم الدّلالة عند الباحثين المحدّثين من العرب، فقد ذهب بعضهم إلى ترادف مصطلحات الدّلالة والمعنى، قال ميشال زكريّا: ((أمّا علم الدّلالات فهو مستوى من مستويات الوصف اللّغوي، ويتناول كل ما يتعلّق بالدّلالة أو بالمعنى، فيبحث في تطوّر معنى الكلمة ويقارن بين الحقول الدّلاليّة المختلفة))(١).

فالدّلالة عنده هي المعنى، وهذا ما ذهب إليه أيضاً أحمد مختار عمر الذي عرّف علم الدّلالة بأنه: ((العلم الذي يدرس المعنى))(٢).

وكذلك يذكر الدكتور محمد حسين آل ياسين أن دلالة أي لفظ هي: ((ما ينصرف إليه هذا اللّفظ في الذّهن من معنى))(٣)، أي: أنّ الدلالة عنده أوسع من المعنى، وهذا هو رأي الدكتور هادي نهر كذلك حين عرّف الدّلالة بمفهومها اللّغوي والخاص هي: ((كون اللّفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم معناه للعلم بوضعه))(٤)، وهذا يعني أنّ كل دلالة تتضمن معنى، وليس كل معنى يتضمن دلالة.

فيما نجد أنّ بعض الباحثين الآخرين ذهب إلى عدم ترادف المصطلحين، ولعلّ أدق ما ذكر في ذلك قول الأستاذ محمد مبارك بأنّ الدلالة: ((هي إثارة اللّفظ للمعنى الذهني أي لمدلوله، وبين اللّفظ والمعنى في كل لغة إثارة متبادلة وتداعٍ مستمر ، وعلم اللغة يبحث في هذه الصلة بين اللّفظ والمعنى في أحد فروعه المخصص لهذا المبحث المعروف باسم مبحث الدّلالة: وعلى هذا فالدّلالة ليست مرادفة للمعنى، ففي الاتصال اللغوي أي نقل الأفكار عن طريق اللّغة رمز دال هو اللّفظ، ومدلول هو المعنى، ودلالة وهي الارتباط بينهما))(٥).

---

(١) الألسنية: علم اللغة الحديث، ميشال زكريا، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٣م، ص: ٢١١.
(٢) علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، مرجع سابق، ص: ١١.
(٣) الأضداد في اللّغة، محمد حسين آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، الطبعة الأولى، ص: ٥٥.
(٤) علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، د.هادي نهر،دار الأمل للنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 2007م، ص30.

(٥) فقه اللّغة وخصائص العربيّة، محمد المبارك، مطبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة السابعة، ص: ١٦٨.

أي أنّ اللّفظ هو الدّال، والمعنى هو المدلول، وبينهما علاقة متبادلة تربطهما ارتباطاً وثيقاً تسمى الدلالة، فالدّلالة إذاً ليست هي المعنى كما توهّم بعض الدارسين المعاصرين.

مفهوم الدّلالة لدى الآلوسي:

اعتنى المفسّرون بالمباحث الدّلالية، ذلك أنّ علم التفسير ارتبط بعلوم اللّغة كافة، وعلى رأسها الدّلالة، فهي وسيلة مهمّة في تفسير آيات القرآن الكريم وتوضيحها، وقد كان الآلوسي متبعاً منهجَ المفسرين قبله في جهودهم الدّلاليّة في تفاسيرهم، فكان محور العمل التفسيري لديه يقوم على أساس بيان معاني الألفاظ والتراكيب وتحليلها لمعرفة ما يتصل بها من فروض وأحكام شرعيّة وكونيّة وغيرها، ولا يتم ذلك إلا من خلال الاستعانة بوسائل تهدي إلى ذلك البيان وتوصل إليه، والدّلالة لدى الآلوسي هي خير معين في إعانته على تبيين الغامض من النّصوص القرآنيّة؛ لذا اعتمد عليها وسيلةً للوصول إلى المعاني المبتغاة في النّص القرآني.

وقد تنوّعت أبعاد الدّلالة لدى الآلوسي من حيث المصطلحات والمكونات، فمرّة يورد معناها اللّغوي مكتفياً به كما في تفسيره قوله تعالىٰ: **(فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ)**[الأعراف: ٢٢]، فقد ذكر لـ ((دلّاهما)) ثلاثة معانٍ لغويّة هي [(١)]:

أ. حطّهما من درجتهما، وأنزلهما عن رتبة الطاعة إلى رتبة المعصية، فهو من دلّى الدلو في البئر، وهو رأي أبي عبيدة.

ب. أطعمهما، وأصله من تدلية العطشان شيئاً من البئر، فلا يجد ما يشفي غليله، نقلاً عن الأزهري في تهذيبه.

ج. هو من الدّالّة، وهي الجرأة، أي: فجرّأهما.

---

(١) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٦٣/٩.

ونجده مرّة أخرى يذكر المعنى الاصطلاحي ((للدّلالة)) كما في تفسيره قوله تعالىٰ **(ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا)** [الفرقان: ٤٥]، فقد قال ((أي: ثم جعلناها دليلاً على وجوده، أي: علّة له؛ لأن وجوده بحركة الشمس إلى الأفق وقربها منه عادة، ولا يخفى ما فيه))(١)، أي: أنه استعمل الدليل بمعنى العلة الدّالة على المعلول، فلولا الشمس ما عرف الظل، فالشّمس علّة لوجود الظل، فهي شبيهة بعلاقة النّار بالدّخان الذي يورده علماء الدّلالة مثالاً للعلاقة الطبيعيّة التي تربط الدّال والمدلول (٢).

وبعد ذلك نجده يفسّر الدّلالة أيضاً بالعلامة، فيقول: ((ثم جعلناها علامة يستدل بأحوالها المتغيّرة على أحواله من غير أن يكون بينهما سببيّة وتأثير قطعاً حسبما نطق به الشرطيّة المعترضة))(٣).

فنلحظ تداخل مفاهيم المصطلحات لدى الآلوسي، شأنه شأن سابقيه، ومعاصريه، إذ لم تتحد الهياكل التنظيريّة للمفاهيم الدّلاليّة، كما هي في العصر الحديث، وقد تداخل مصطلح الدّلالة لديه بمصطلح مفهوم العلّة والمعلول، وكذلك جعل الدّلالة بمعنى العلامة، مع أنّ العلامة مفهوم واسع يضم أنماط الدّلالات المختلفة في الوجود الطبيعي.

وعندي أن الدّلالة أعمّ من العلامة، ذلك لأن الدّلالة كامنة مستترةلا ظهور لها دون العلامة التي تجسّدها وتحققها في الواقع اللّغوي (٤).

وكان الجاحظ -قبل ذلك- قد ذكر أنّ العلامة تشمل كل الوسائل التعبيريّة الممكنة، اللّغوية وغير اللّغوية، فعدَّ خمسة أصناف من العلامة هي: اللّفظ والإشارة والعقد والخط والحال أو النصبة، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صور صاحبتها وحيلة مخالفة لحيلة أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التّفسير (٥).

---

(١) المصدر السابق، ٦٢/١٩.
(٢)علم الدّلالة، منقور عبد الجليل، مرجع سابق/ ص: ٢٤.
(٣) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٦٢/١٩.
(٤) علم الدّلالة، منقور عبد الجليل، مرجع سابق، ص: ١٢١.
(٥)انظر: البيان والتبيين، الجاحظ، ، ٨٤/١.

ويمكن القول بعدم توفر نظريّة واضحة للدّلالة على المعنى لدى الآلوسي، ولكننا نستطيع أن نلتمس أبعادها مقسّمة عنده على النحو الآتي:

أ. نشأة اللّغة العربيّة:

حرص علماء العربيّة على أن يجيبوا عن تساؤلات كثيرة بشأن أصل اللّغة ونشأتها، فكانت آراؤهم تتبع دائماً ما ورد من آثار إسلاميّة في هذا الشأن، ذلك لأنهم يعتقدون أنّ اللغة وجدت مع خلق الإنسان، والنّبأ اليقين عن ذلك لا يكون إلا من الله تعالىٰ –خالق الأكوان، لذا نجدهم يلتمسون وجهة نظرهم في هذه القضيّة من خلال الآيات القرآنيّة وأحاديث الرسول الكريم -صلى الله عليه وسلّم-، فكانت لهم آراء مختلفة بها أهمّها [1]:

١. التوقيف إو الإلهام: وهو رأي الإمام الأشعري وأبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، ومفاده أنّ الواضع للّغات كلها هو الله تعالى ابتداءاً، ويستدلّو ن على ذلك بقوله تع الىٰ: **(وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)** [البقرة: ٣١]، إذ فيه دلالة على أنّ آدم والملائكة لا يعلمون شيئاً إلا بتعليم الله، بعد أن خلق فيهم الاستعداد الذاتي لمعرفة دلالة الدّال على المدلول.

٢. الإصطلاح: وهو رأي المعتزلة و بعض أهل العلم، ومفاده أنّ الواضع للّغات هو البشر، آدم أو غيره، أي: أنّ اللّغة نشأت بتواضع الإنسان واصطلاحه على تسمية المسمّيات، معتمدين في ذلك الاستدلال العقلي.

٣. التوزيع: هو رأي الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني، ومفاده أنّ الله -تعالى- وضع بعض اللّغة، ووضع الباقي البشر، وهو مذهب جمع بين توقيف اللّغة وتوفيقها .

٤. الطّبيعة: وهو رأي عبّاد بن سليمان الصيمري المعتزلي (ت ٢٠٥هـ)، ومفاده أنّ أصل اللّغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات، أي: أنّ الألفاظ تدل على المعاني بذواتها؛ إذ تنبئ أصواتها عن معانيها، كدوي الرّيح، وخرير الماء، ونعيق الغراب ونحو ذلك، ثم ولدت اللّغات عن ذلك فيما بعد.

---

(١) انظر: الخصائص، ابن جني، ٤١/١-٤٨.
وانظر: روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٩٨/٢-٩٩.
وانظر: فقه اللغة العربية، كاصد ياسر الزيدي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، سنة ١٩٨٧م، ص: ٣٤-٤٦.

وما يهمنا من ذلك كله هو تحديد رأي الألوسي، فقد حمّل قوله تعالىٰ **(وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)**[البقرة: ٣١]، على أنّ اللغة توقيف من الله تعالى، وأنّ تعليمها إلهام منه -سبحانه-، إذ قال عند تفسيره الآية: ((بأن خلق فيه عليه السّلام -بموجب استعداده- علماً ضرورياً تفصيلياً بتلك الأسماء وبمدلولاتها وبدلالتها ووجه دلالتها. وقيل: بأن خلقه من أجزاءٍمختلفة وقوى متباينة، مستعداً لإدراك أنواع المدركات، وألهمه معرفة ذوات الأشياء وأسمائها وخواصّها ومعارفها، وأصول العلم، وقوانين الصّناعات، وتفاصيل آلاتها، وكيفيّات استعمالاتها، فيكون ما مرّ من المقاولة قبل خَلْقِه عليه السّلام))[١].

ولكنه على الرغم من قوله بالتوقيف، لا ينكر بأن الإنسان يمتلك القدرة والتمكّن في أن يبتدع ويستحدث ألفاظاً وذلك حسب الحاجة، لذا نجده يورد قول أصحاب المذهب الاصطلاحي في أصل اللّغة وينسبه للمعتزلة دون إنكار، فيذكر أنهم يقولون: ((الواضع من البشر آدم أو غيره))[٢]، وقد ماثل بهذا الرأي طائفة من العلماء، منهم ابن جني (ت ٣٩٢هـ) الذي قال بالإلهام ولم ينكر الاصطلاح لنشأة اللّغة [٣].

وفي إقرار الآلوسي بقدرة الإنسان على تكوين اللّغة، يكون له السّبق على ما قال به علم اللّغة الحديث على يد تشومسكي الذي يرى أنّ اللّغة لها وجهان، أحدهما ذهني خالص، سمّاه الكفاية، والآخر عملي منطوق مسموع، سمّاه الأداء، وقد عرف الكفاية بأنها القدرة على بناء أنموذج لغوي ذهني مشترك بين المرسل والمستقبل، صداه الصوت ولحمته الدّلالة وعلى أساسه تتمثل القواعد اللّغويّة [٤].

ومبدأ الكفاية نفسه هو ما أشار إليه الآلوسي؛ لأن قدرة الإنسان على إنتاج جمل وتراكيب جديدة لم يكن يعرفها دليل إلى وجود كفاية في ذات الإنسان لتكوين اللّغة، ذلك أن متكّلم أي لغة لا بد أن يكون مزوداً مسبقاً بقواعد ذهنيّة تحدد له عوالم دلاليّة، وتخوله لإنتاج مثل هذه الجمل والتراكيب التي لم يتعلّمها من قبل.

---

(١) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٩٩/٢.
(٢) المصدر السّابق، ٩٩/٢.
(٣) انظر: الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ٤١/١-٤٨.
(٤) انظر: اللسانيات ((المجال، والوظيفة، والمنهج))، د. سمير شريف استيتيّة، جدارا للكتاب العالمي، وعالم الكتب الحديث، الأردن، سنة ٢٠٠٨م، ص: ١٧٧.

ب. **العلاقة بين الدّال والمدلول:**

تناول الآلوسي قضيّة لغويّة دلاليّة كانت موضع عناية كبيرة بين علماء العربية خاصة، وعلماء البشريّة عبر تأريخهم الطويل عامّة، وه ي قضيّة علاقة الدّال بالمدلول، وعرفت هذه القضيّة لدى القدماء بالعلاقة بين ((الاسم والمسمى)) فقد حرص علماء العربيّة منذ القدم على ايجاد صلة وثيقة بين الدّال والمدلول دعت إلى ارتباط هذا الدّال بمدلوله من دون غيره (١).

وأعيد تناول دراسة هذه العلاقة لدى المحدّثين على يد العالم السويسري فردينان دي سوسير الذي ذهب إلى أنّ اللّغة مكونة من دال ((اللّفظ))، ومدلول ((المعنى))، وهما وجهان لورقة واحدة، ولا يمكن الفصل بينهما، وتحليل الدّال يؤدي إلى تحليل المدلول (٢).

أمّا مفهوم الدّلالة عند دي سوسير فهي عبارة عن علاقة تربط الدّال بالمدلول داخل العلامة اللّسانيّة، وهذه العلاقة اعتباطيّة، أي: عدم وجود صلة طبيعيّة بين اللّفظ ومعناه، وذلك لأن المعنى الواحد يمكن أن نعبّر عنه بألفاظ مختلفة مثل: البحر هو اليم، والسّيف هو الحسام .... الخ، ولو كانت الأشياء هي التي تفرض الاسم بحكم طبيعتها لكانت لغة البشر واحدة (٣).

وقد فرق أغلب علماء العربيّة القدامى بين مصطلحي الاسم والمسمّى، إذ الأول وسمٌ على الثاني وعلامة يعرف به، مستدلّين على ذلك بإضافة الاسم إلى مسماه في نحو ((بسم الله))، فلو كانا شيئاً واحداً لما جاز إضافة واحد منهما إلى صاحبه، فإضافة الشيء إلى نفسه غير جائز، وهو ما عليه المحدّثون عامّة (٤).

---

(١) انظر: فقه اللغة العربية، كاصد ياسر الزبيدي/ مرجع سابق، ص: ٣٤.
(٢) جهود فردينان دي سوسير في علم الدّلالة، عبلة شريفي، مرجع سابق، ص: ٣٧.
(٣) المصدر نفسه، ص: ٤٠.
(٤) انظر: الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ٢٦/٣. وانظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين، الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد (ت ٥٧٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م، ٦/١-٨.
وانظر: شرح المفصّل، ابن يعيش، موفق الدين النحوي (ت ٦٤٣هـ) عالم الكتب، بيروت، ١٢/٣.

وتابع الآلوسي من سبقه من أهل اللّغة والتفسير ، ففصل بين المصطلحين، وأطلق عليهما ((الاسم والمسمى))، إذ قال عند تفسير قوله تعالىٰ: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا)[البقرة: ٣١]، إنّ الاسم ((ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ الموضوعة بجميع اللّغات والصّفات والأفعال [(١)]، أي: أنه جعل الاسم مكانه الجهاز النطقي عبر مخارجه المتعدّدة، أمّا ما يدل عليه وهو المسمّى فمكانه العالم الخارجي الذي يكون تصوّره في الذهن أولاً، فالمسمّيات -عنده- هي المفهومة من الكلام [(٢)]، وقد ردّعلى من ذهب إلى أن الاسم عين المسمى، وأنّ ((الأسماء)) في الآية هي نفسها المسمّيات التي عرضت على الملائكة في قوله تعالىٰ: (أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)[البقرة: ٣١]، فقال: ((إنّ العرض للسؤال عن أسماء المعروضات لا عن نفسها، وإلا لقيل أنبئوني بهؤلاء، فلا بدّ أن يكون المعروض غير المسؤول عنه، فلا يكون نفس الأسماء))[(٣)]، فنلحظ أنّ الآلوسي يفرّق بين الأسماء والمسمّيات ويضع بينهما علاقة تربطهما، و هذا نفسه نجده في النظريّة اللّسانيّة الحديثة من فصل بين الدّال ((اللّفظ)) والمدلول ((المعنى)) .

المثلّث الدّلالي لدى الآلوسي:

ظهر في عام ١٩٢٣م كتاب ((معنى المعنى)) لمؤلفيه أوجدن و ريتشاردز، وفيه يعالج المؤلفان مشكلات الدّلالة من نواحيها المتعدّدة، وحاولا وضع نظريّة الإشارات والرّموز، ودراسة الصّلة بين الأفكار والكلمات والأشياء التي تمثّلت -كما مرّ آنفاً- بمثلث أطلق عليه المثلث الدّلالي، فالدّلالة -عندهما- تتكون من ثلاثة أركان هي [(٤)]:

١. **الرّمز:** وهو العنصر اللّغوي -الكلمة أو الجملة-، ويسمى ((الاسم)) أو ((الدّال)) أو الإشارة .
٢. **الفكرة:** ويراد به المحتوى العقلي الذي مكانه ذهن السّامع.
٣. **الشيء الخارجي:** وهو المدلول بالحواس، ويسمى ((المسمّى)) أو ((المدلول)) أو ((المشار إليه)) .

فالفكرة أو الصورة الذهنيّة هي التي تقيّم الصلات بين الدّال والشيء الخارجي، ولا توجد علاقة مباشرة بين الرّمز والشيء الخارجي الذي تعبّر عنه.

---

(١) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٩٧/٢.
(٢) المصدر السابق، ١٠٠/٢.
(٣) المصدر السابق، ١٠٠/٢.
(٤) انظر علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، مرجع سابق، ص: ٥٤-٥٥.

وقد التفت الآلوسي -قبل ذلك- إلى عناصر المثلث الدّلالي فقد ذكر أنّ الاسم علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذّهن [1]، وهذا يعني أنّ عناصر الدّلالة لديه مكونة من الاسم والمسمى والفكرة، ولا علاقة مباشرة بين الشيء وهو المسمّى، والرّمز ((الاسم))، وإنّ الفكرة الذهنيّة هي التي توجد العلاقة بينهما، متمثّلة باللّفظ الدّال على المعنى، والفكرة هي الرّابط بين الدّال والمدلول عليه، ويوضح أنّ المسمّيات ((الأشياء الخارجيّة)) لا بد أن تُصوّروإن كانت معنويّة، فيقول عند تفسيره قوله تعالىٰ **(ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ)** [البقرة: ٣١] : ((إنّ عرض المسمّيات عليهم يحتمل أن يكون عبارة عن اطلاعهم على الصور العلميّة، والأعيان الثابتة، التي قد يطّلع عليها في هذه النَّشأة لبعض عباد الله تعالى المجرّدين، أو إظهار ذلك لهم في عالم تتجسّد فيه المعاني، هذا غير ممتنع عن الله تعالى، بل إنّ المعاني الآن مشكلة في عالم الملكوت بحيث يراها من يراها، ومن أحاط خبراً بعالم المثال لم يستبعد ذلك [2] فنلحظ أن أقوال الآلوسي الموجزة في الدّلالة ذات معانٍ ودلالات جمّة، لذا لا بد أن نوضّح ما احتملته نصوصه من إشارات دلاليّة، ونقارن بينها وبين ما قاله العلم الحديث في ذلك، وعلى الوجه الآتي:

١. أنّ الاسم ((الدّال)) هو الوجه الثاني للمدلول ((المدلول عليه))، وهو وسيلة إدراكه والوصول إليه، وبين الاثنين صلة وثيقة، ولا يمكن الفصل بينهما، إذ إنّ أحدهما يستدعي وجود الآخر، وهذا ما قال به دي سوسير في العصر الحديث، إذ عدّ الدّال والمدلول وجهين للعملة الدّلاليّة [3].

٢. أنّ عمليّة الانتقال من الاسم إلى المسمّى لا تكون مباشرة، إذ لا بدَّ أن تمر العلاقة بينهما من خلال التصوُّر الذهني الذي موطنه الفكر، ويمكن تصوُّر هذا الانتقال عند الآلوسي على النحو الآتي:

الاسم ((اللّفظ)) ←—— الفكر ((المحتوى الذِّهني)) ←—— المسمّى ((الشيء الخارجي))

---

(١) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٩٧/٥.
(٢) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ١٠٠/٢.
(٣) انظر: علم اللّغة العام، فردينان دي سوسير، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، مراجعة النّص العربي: الدكتور مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربيّة، بغداد، سنة ١٩٨٥م، ص: ٨٦-٨٧.

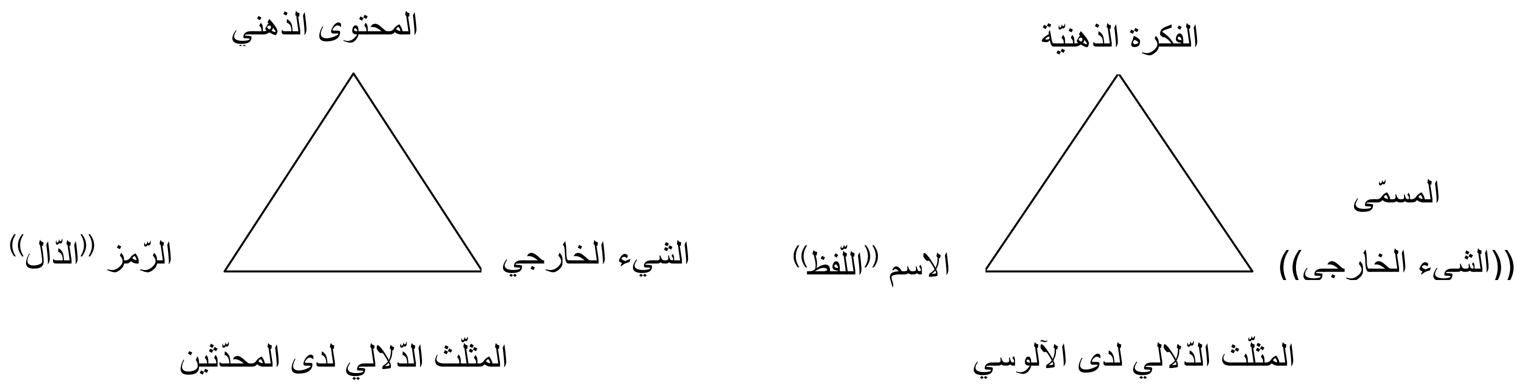
فعمليّة الاتصال اللّغوي فيما رآه الآلوسي تقوم على:

* **الاسم:** وهو الدّال أو الرّمز.

* **المسمّى:** وهو المدلول عليه أو الشيء الخارجي.

* **الفكرة:** ويُراد به المحتوى العقلي.

وهذا نفسه ما قال به أصحاب المثلّث الدّلالي، ويمكن توضيح هذا التشابه في المخطط الآتي :



وهذا شاهدٌ على سبق علمائنا في إثبات ما توصّل إليه العلم الحديث في قضيّة الدّلالة وأركانها.

لالفصل الأول -

الدّلالة الصوتيّة عند

الآلوسي

توطئة:

يرتبط الصّوت بحياة الإنسان وحاجاته إلى معرفة وتمييز ما يحيط به، فيظهر في الطبيعة بأشكال متعدّدة، فسقوط قطرات المطر يترك صوتاً معيّناً يدل عليه، وأصوات الطّيور المختلفة يشير كل واحدٍ منها إلى نوع منها بعينه، فالصّوت إذاً وسيلة مهمّة في تحديد المعنى، وكلّما نطقت الأصوات نطقاً صحيحاً ساعدت على معرفة المعنى المقصود ودون لبس أو غموض، ولذا نالت الدّلالة الصّوتيّة اهتمام علماء اللّغة، وأبرزوا أهميّة العنصر الصّوتي للدّلالة على المعنى، وأكّدوا في دراساتهم أنّ التطور الصّوتي تطوّر تلقائي لا دخل له في إرادة الإنسان ورغباته، إذ لا نجد كتاباً من كتب القدماء يخلو من إشارات وتوجيهات صوتيّة، فهناك تلميحات عن هذه المسألة عند علماء العربيّة في وقت مبكّر من نشوء الدّراسات اللّغوية، فقد نسبت المصادر إلى عدد من العلماء القول بوجود صلة بين الصّوت والمعنى، وقد عزيت هذه الفكرة إلى عبّاد بن سليمان الصيمري من المعتزلة الذي ذهب إلى أنّ بين اللّفظ ومدلوله مناسبة طبيعيّة حاملة الواضع على أن يضع[(١)].

أي: أنّ في كل اللّغات ألفاظاً مستوحاة من الطّبيعة أو محاكية إياها فيما تحدّثه من أصوات، وهذه المحاكاة هي أقوى مظهر للمناسبة بين الألفاظ ومدلولاتها، فهناك صور عديدة ومظاهر مختلفة ترتبط فيها أصوات الكلمة بالمعاني التي يعبّر عنها بها، لخّصها فقهاء اللّغة بأنها تقوم على أساس المحاكاة [(٢)]

وعلاقة المحاكاة تمثّلها الألفاظ التي تعكس أصواتها اللّغوية الأصوات المسموعة من الطّبيعة ((فكثير من الكلمات الدّالة على أصوات الإنسان، والحيوان، والأشياء، وبعض الكلمات الدّالة على الأفعال التي يحدثها الإنسان أو غيره، تحاكي أصواتها أصوات الظواهر التي تعبّر عنها[(٣)].

---

(١) المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، السيوطي، جلال الدّين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور ، دار الكتب العلميّة –بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ١/ ٤٠.
(٢) فقه اللّغة، د. علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر-القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ٢٠٠٤م، ص: ١٣٦-١٣٧.
(٣) محاضرات في فقه اللّغة، د. زبير دراقي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٤م، ص: ٣٢

فمن الكلمات الدّالة على أصوات الإنسان القهقهة والتمنطق والتأوه، ومن الكلمات الدّالة على أصوات الحيوان المواء والعواء والصّهيل والزّئير، ومن الكلمات الدّالة على أفعال الإنسان أو غيره القطع والقطف والقطم والقضم [1].

ويبدو لي أنّ السبب في هذه العلاقة يعود إلى النشأة الأولى للّغة الإنسانيّة التي نشأت -حسب رأي أصحاب هذا المذهب- ((محاكاة الإنسان للأصوات التي تصدر من الحيوانات والأشياء، وللأصوات التي تحدثها الأفعال عند وقوعها، فلا غرابة إذاً أن يبقى في كل لغة بعض كلمات تمثل الأصل الأول الذي انحدرت منه اللّغات)) [2].

وقد اعتنى علماء العربيّة بمسألة وجود رابط وصلة بين دلالة الصوت والمعنى المعبّر عنه، فقد وردت إشارات عنها لدى الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) إذا قال: ((الصَّوْقريرُ: حكاية صوت طائر يُصرقِرُ، في صياحه تسمع نحو هذه النّغمة في صوته)) [3].

وقال -أيضاً- : ((كأنهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومداً فقالوا: صرَّ، وتوهّموا في صوت البازي تقطيعاً، فقالوا: صرصر)) [4].

فنلحظ أنّه يؤكد على الصّلة بين صوت الطّائر والمعنى الذي يعبّر عنه، لذا مدّ اللّفظ في صوت الجندب دلالة على امتداده ، وقطّع اللّفظ في صوت البازي لكونه يصدر الصّوت متقطّعاً، وهذا ما ذهب إليه تلميذه سيبويه (ت ١٨٠هـ) فقال: ((من المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقاربت المعاني قولك: النزوان والنقزان والقفزان، وإنّما هذه أشياء في زعزعة البدن واهتزازه في ارتفاع)) [5].

---

(١) فئة اللّغة، د. علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص: ١٣٦-١٣٧.
(٢) المصدر نفسه، ص: ١٣٧.
(٣) كتاب العين، الفراهيدي، مرجع سابق، ص: ٥٢٤.
(٤) الخصاصئص، ابن جني، مرجع سابق، ١٥٤/٢.
(٥) الكتاب، سيبويه، ١٤/٤.

ثم تلت ذلك دراسات حتى وصلت إلى درجة التنظيم والوضوح عند العالم الجليل ابن جني (ت ٣٩٢هـ) الذي كان ذا ذكاءٍ لمّاح ونظر ثاقب، فاستطاع أن يجد علاقة من نوع ما بين المعنى، واجتماع صوتين في عدد من الكلمات، فوجد أنّ اجتماعهما يؤدي معنىً معيناً، إذ وجد اجتماع الجيم والنّون في كلمة عربيّة يدل على الكمون، والاختفاء كما في الجنّة، والجن، والجنين [١].

وتعد دراسات ابن جني الصوتيّة أول دراسة علميّة منتظمة قائمة على ربط المعنى وتحقيقه بالأصوات، إذ أفرد لها مؤلفاً مستقلاً وهو كتابه ((سر صناعة الإعراب)) الذي يفصح عن عناية مؤلفه بالمباحث الصوتيّة غاية الاعتناء ونظرته إليها على أنها علم قائم بذاته [٢]. وما ورد في كتابه -هذا- من مباحث صرفيّة ولغويّة لم يقلل من شأن الكتاب في ميدان الدّرس الصوتي.

ثم توالت بحوث ابن جني الصوتيّة والدّلاليّة في كتابه ((الخصائص))، حيث كانت مباحثه من أنفع ما قدم في المجال الصّوتي الدّلالي، وقدّمه في بابين من الكتاب هما: ((باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني)) [٣] و ((باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني)) [٤].

وقد ذكر فيهما ملحوظاته الصوتيّة منها: ((أنّ تكرار العين في المثال -يريد به البناء- دليلاً على تكرير الفعل، فقالوا: كسَّر، وقطَّع، وفتَّح، وغلّق، وذلك أنهم لمّا جعلوا الألفاظ دليلة المعاني فأقوى اللّفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللّام، وذلك لأنها واسطة لهما، ومكنوفة بهما، فصارا كأنهما سياج لها)) [٥].

وكذلك يذكر أنّ المصادر الرّباعيّة المضعفة تأتي للتكرير أيضاً، نحو: الزّعزعة، والقلقة [٦].

---

(١) اللّسانيّات، د. سمير استيتية، مرجع سابق، ص: ٧٥.
(٢) انظر: سر صناعة الاعراب، ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ١/١٩-٢١.
(٣) الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ٢/١٥٤.
(٤) المصدر السابق، ٢/١٤٧.
(٥) المصدر السابق، ٢/١٥٧.
(٦) المصدر السابق، ٢/١٥٥.

ثمّ ينقلنا إلى موضوع صوتي آخر، وهو مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها، فيقول: ((مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، .... ذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبّر بها عنها، فيعدّلونها بها ويحتذونها عليها وذلك أكثر ممّا نقدّره، وأضعاف ما نستشعره. من ذلك قولهم : خضم وقضم، فالخضم لأكل الرّطب، كالبطيخ والقثاء .....، والقضم للصلب اليابس، قضمت الدّابة شعيرها)) (١).

ومن ذلك قولهم: النضح للماء ونحوه، والنّضخ أقوى من النّضح، قال الله سبحانه: **(فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ)** [الرحمٰن: ٦٦]، فجعلوا الحاء –لرقّتها- للماء الضعيف، والخاء -لغلظها- لما هو أقوى منه (٢).

ومن ذلك أيضاً القَسْم والقَصْم، فالقصم أقوى فعلاً من القَسْم؛ لأن القصم يكون معه الدق، وقد يقسم بين الشيئين فلا يُنْكأ أحدهما، فلذلك خصّت بالأقوى الصّاد، وبالأضعف السّين (٣).

فنلحظ أنّ ابن جني يعتقد بتفاعل الأصوات مع المعاني، وهو موقف محل نظر عند بعض علماء اللّغة منهم: عبد القاهر الجرجاني (ت ٤١٧هـ) الذي يرى أنّ تركيب الأصوات لا يؤثّر في المعنى، وهو يسمّي الأصوات حروفاً إذ يقول: ((إنّ نظم الحروف هو قوالبها في النّطق، وليس نظمها بمقتضىً عن معنى، ولا النّاظم لها مقتضىً في ذلك رسماً من العقل اقتضى أنْ تجري في نظمه لها ما تحراه. فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال: (رَبض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد)) (٤).

أي أنّ العلاقة بين الصّوت والمعنى علاقة اعتباطيّة مرتجلة، وإلى ذلك ذهب دي سوسير في العصر الحديث، فهو يرى أنَّ بناء الكلمات في اللّغات الإنسانية بناء مرتجل غير قائم على المعنى، ورأى أنّ ما يربط بين الدّال والمدلول ليس سوى اصطلاح غير معلل، أي: اعتباطي (٥).

---

(١) الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ١٥٩/٢.
(٢) المصدر السّابق، ١٦٠/٢.
(٣) المصدر السابق، ١٦٣/٢.
(٤) دلائل الاعجاز في علم المعاني، الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص: ٤٩
(٥) جهود فردينان دي سوسير في علم الدّلالة، عبلة شريفي، مرجع سابق، ص: ٤٠.

ويرى د.سمير استيتية وجود نظام خاص بكل لغة في ترتيب أصوات كلماتها ، فيقول: ((أخشى أَنْ يفهم مما ذهب إليه الجرجاني وسوسير أنّ عدم وجود علاقة بين بناء الكلمة ودلالاتها يعني أنه لا يوجد نظام يتبعه أبناء اللغة في ترتيب أصوات الكلمة وتوزيعها،إنّ علاقة بناء الكلمة بدلالاتها في أصل الوضع علاقة جدليّة، ولا يجوز الاعتماد على هذه العلاقة لنفي وجود نظام خاص بكل لغة في ترتيب أصوات كلماتها [١].

ويتّضح لنا -مما تقدّم- أنّ دراسات القدماء والمحدّثين تظهر نوعين من المظاهر الصّوتيّة:

أحدهما: دلالة صوتيّة مطّردة: وتضم نوعين أيضاً:

أ. دلالة تعتمد على إبدال الفونيمات، مسبّبة تغييراً في معاني الألفاظ، فعلى سبيل المثال: ((صام، وقام))، فإبدال فونيم الصّاد من ((صام)) بفونيم القاف من ((قام)) أدى إلى تغيير في معنى اللّفظتين. فهي إذاً تعتمد على تغير الفونيمات التركيبيّة للكلمة، أي: استعمال المقابلات الاستبداليّة بين الألفاظ التي تؤدي إلى إحداث تغيير في المعاني.

ب. دلالة تعتمد على تغيير الفونيمات فوق التركيبيّة للكلمة، وهي الملامح الصّوتيّة المرافقة للكلام وتتمثّل في النبر والتنغيم.

والأخرى: دلالة صوتيّة غير مطّردة؛ تقوم هذه الدّلالة على أساس أن لكل صوت دلالته الطّبيعيّة الدّالة على معنى معيّن، فهي دلالة لا تخضع لقوانين ثابتة أو نظام مطّرد، بل هي تقوم على التصوّر والافتراض، لذا يشوبها شيء من الغموض.

وقد كان الآلوسي من المتأثرين بالقدماء إذ عني بالصّوت والدّلالة دون أن يجعلها دراسة مستقلّة بنفسها، على أنّ من يبحث جيّداً في تفسيره يجده قد عُني بالمباحث الصّوتيّة الدّلاليّة، وعلى وفق ما ذكره في تفسيره ((روح المعاني))، ارتأيت أن تكون دراسة الدّلالة الصوتيّة على النحو الآتي:

---

(١)اللّسانيّات، د. سمير استيتية، مرجع سابق، ص: ٨٣.

المبحث الأول: الإبدال:

وهي ظاهرة لغويّة مشتركة بين الصّوت والتصريف منها ما هو قياسي يخضع لضوابط محدّدة مثلما يحصل في صيغة ((افتعل)) ومنها ما يتّصل باللهجات العربيّة مثل قول العرب ((جدث وجدف)) ويقصد به احلال حرف مكان حرف آخر في بنية المفردة يكون مقار بلًله في الصّفة أو المخرج أو كليهما [١].

أي: أنها عملية تقتضي وضع صوت أو مقطع لغوي مكان صوت أو مقطع لغوي آخر في كلمة واحدة، مع الإبقاء على سائر أحرف الكلمة ويؤدي هذا الإبدال في كثير من الأحيان إلى تغيير الدّلالة -أي دلالة الكلمة- ، وتقع هذه العمليّة في الصوامت والصوائت معاً، وتقوم على فكرة المغايرة والمخالفة، إذ تستقل كلّ وحدة صوتيّة بكيانها الخاص وصورتها المستقلّة [٢]، ويدخل الإ بدال بنية الكلمة في جميع حروفها، فقد يدخل في فائها أو عينها أو لامها، وهذا الإ بدال بين الفونيمات يكون في الفونيمات المتقاربة والمتقابلة في بعض الصّفات أمثال الجهر أو الهمس أو غيرها من الصّفات [٣].

ولكي نفهم هذه الظاهرة الصّوتيّة بصور واضحة لا بدّ لنا أن نشير إلى بعض المصطلحات المرتبطة بها، منها :

* الفونيم: وهو مصطلح غربي، اختلف الباحثون في نظرتهم إليه، لاختلاف وجهات النّظر، ولم تستقر آراء دارسي الأصوات على تعريفه، إذ كلٌّ عرّفه بحسب نهج مدرسته التي ينتمي إليها، ونظرتهم العقليّة، أو الماديّة، أو الوظيفيّة، أو التجريديّة [٤].

ويبدو أنّ أقرب تعريفٍ للفونيم في اللّغة العربيّة ما قدّمته المدرسة الوظيفيّة بأنّه: ((أصغر وحدة صوتيّة عن طريقها يمكن التفريق بين المعاني)) [٥].

---

(١)انظر: كتاب الابدال، أبو الطيّب عبد الواحد بن علي اللّغوي الحلبي(ت ٣٥١هـ)، حققه وشرحه: عز الدين التنوخي، مطبوعات مجمع اللّغة العربية، دمشق، سنة ١٣٨٠هـ-١٩٦١م، ص: ٩ ((المقدّمة))

(٢) انظر: علم الأصوات العام، -أصوات اللغة العربية، د. بسّام بركة، مركز الإنماء القومي، بيروت، سنة ١٩٨٨م، ص: ١٦٩.

(٣) انظر: الألسنية علم اللغة الحديث، د. ميشال زكريا، مرجع سابق، ص: ١٩٩.

(٤)انظر: دراسة الصّوت اللّغوي، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص: ١٧٥-١٨٢.

(٥) المصدر السّابق، ص: ١٧٩.

فيما ذهب حسام النعيمي إلى أنّ أوضح تعريف للفونيم هو ((أنّه أصغر وحدة صوتيّة قادرة على التمييز بين كلمتين مختلفتي المعنى))[(١)]، وكلا التعريفين يدلان على أنّ الأصوات التي يؤثر تباينها في دلالات الكلمات في لغة ما تكوّن وحدة صوتيّة نسمّيها فونيماً، وظيفته -حسب هذا الرأي- هي التمييز بين الكلمات، ومنح هذه الكلمات قيماً لغويّة مختلفة، فنقول: ((عام)) بالعين، و ((غام)) بالغين، فيحدث التمييز الدّلالي، أي: التفريق في المعنى بين الكلمتين بسبب وجود العين في الأولى والغين في الثّانية [(٢)].

وعلى ذلك فالفونيم وحدة لغويّة مميزة، له وظيفة نستطيع بها أن نميّز بين الكلمات[(٣)].

* **الصّامت:** هو الصّوت اللّغوي الذي يحدث نتيجة احتكاك أو إغلاق في مكان ما من جهاز النّطق، وهو الحرف الصحيح في العربية [(٤)].

* **الصائت:** هو الصوت الذي يحدث في تكوينه أن يندفع الهواء في مجرى مستمر خلال الحلق والفم، وخلال الأنف معهما أحياناً، دون أن يكون ثمّة عائق ((يعتري مجرى الهواء اعتراضاً تاماً)) أو تضييق لمجرى الهواء [(٥)]. وتكون الصوائت على نوعين:

أ. **قصيرة:** وهي الحركات ((الفتحة، والكسرة، والضّمة)).

ب. **طويلة:** وهي المدّات ((الألف، والياء، والواو)).

والنّاظر في تفسير الآلوسي يتلمّس بعضاً من قضية الإبدال الصوتي بين الألفاظ لديه وإن لم يصرّح بها بالمصطلح المعروف، إلا أنها لم تكن غائبة عن ذهنه بدليل وقفاته عند الألفاظ القرآنية التي اختلفت دلالاتها بإبدال صوت معين بصوت آخر مشيراً إلى ذلك الاختلاف في المعنى.

---

(١)أبحاث في أصوات العربية، حسام الدّين النعيمي، وزارة الثقافة والاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، سنة ١٩٩٨م، ص: ٨-١١.
(٢) علم الأصوات، د. كمال بشر، دار غريب للطباعة والنّشر والتوزيع، القاهرة، سنة ٢٠٠٠م، ص: ٤٨٦.
(٣) انظر: الكلمة -دراسة لغوية معجميّة- د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعيّة، مصر، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص: ٣٩.
(٤) الأصوات اللّغويّة، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر، الطبعة الرّابعة، سنة ١٩٩٩م، ص: ٢٦.
(٥) علم اللغة، -مقدمة للقارىء العربي-، د. محمود السعران، مرجع سابق، ص: ١٤٨.

وسنتناول هذه القضيّة الصّوتية عنده على النحو الآتي:

أولاً: الإبدال الصوتي بين الصوامت:

ويأتي في فاء الكلمة وعينها ولامها، وقد أشار الآلوسي إلى ذلك في تفسيره وكما يأتي:

١. الإبدال في فاء الكلمة:

يحدث بين الأصوات التي بينها تقارب في المخرج والصفة، وقد أوضح الآلوسي هذه الظاهرة في طائفة من المفردات، نذكر اثنتين منها، هما:

أ. السِّراط والصِّراط:

يحدث بعض الإبدال بسبب ((المماثلة بالتفخيم))، ويكون ذلك عند تجاور صوتين: أحدهما مفخّم، والآخر مرقّق، فينقلب الصّوت المرقّق إلى مثيله المفخّم كما في ((سطح)) تقلب السّين إلى صاد فتصبح ((صطح))؛ ذلك أنّ صوت السّين مرقّق وبعدها طاءٌ مفخّم، لذا فإن صوت الطّاء سيؤثر على صوت السّين فيقلبه صاداً؛ لأن تفخيم السّين هو نفسه صوت الصّاد [١]، فالسّين كالصّاد في الهمس والصّفير والرّخاوة فإنما يخرج الصّوت إلى مثله في كل شيء إلا الإطباق [٢]، والصّاد تتناسب مع الطّاء في الإطباق فيحسنان في السّمع [٣]. وليس بالضّرورة أن يأتي المفخّم بعد المرقّق مباشرة ليحدث الإبدال، بل ((كما ضارعوا بها وهي بعيدة نحو (الصراط)، فأبدلوا السّين صاداً كما أبدلوها حين لم يكن بينها شيء)) [٤].

وهذا ما أشار إليه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ (**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**)[الفاتحة: ٦]، فقد ذكر لكلمة ((الصّراط)) أربعة أحوال هي كما يأتي [٥]:

---

(١)انظر: التغيّرات الصّوتية في التركيب اللغوي العربي، ((المقطع-الكلمة-الجملة))، إعداد: صلاح الدّين سعيد حسين، رسالة دكتوراة مقدّمة لقسم اللغة العربيّة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، سوريا، سنة ٢٠٠٩م، ص: ٥٢.

(٢) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق،٤/٤٨١.

(٣) المصدر السّابق، ٤/٤٧٨.

(٤) المصدر السّابق، ٤/٤٧٨.

(٥) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١/٣٠٢-٣٠٣.

أ. السِّراط: بالسّين على الأصل.

ب. الصِّراط: وهو: إبدال السّين صاداً.

ج. الإشمام، وهو: المضارعة بين الصاد والزاي.

د. الزِّراط، وهو: إبدال السّين زاياً خالصة.

وقد نبّه الآلوسي إلى أحوال السّين فذكر أدلّتها، وشواهدها، وتعليلاتها في اللّهجات العربيّة، والقراءات القرآنية:

أ. السّراط:

ذكر الآلوسي أنّها أصل الكلمة، وقد قرأ بها ابن كثير، وجماعة من العلماء، وهي من السِّرْط: وهو اللقم، لذلك يسمى الطريق لقماً، كأن سالكه يبتلعه، أو يبتلع سالكه، ذكر الأزهري: أكلته المفازة: إذا نهكته لسيره فيها، وأكل المفازة: إذ قطعها بسهولة [1]، قال أبو تمام [الطويل]:

رَعَتْهُ الفَيافي بَعْدَ ما كَانَ حِقْبَةً رَعَاهَا ومَاءُ الروض يَنْهَلُّ ساكِبُهْ [2]

أي: أنّ قراءة السّين -عنده- على الأصل [3]، وهو في ذلك يتابع من سبقه من المفسّرين، منهم: الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) [4]، والقرطبي (ت ٦٧١هـ) [5]، وأبو حيّان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ) الذي قال: ((السِّراط من السَّرْط، وهو اللقم، ومنه سمي الطّريق لقماً وبالسّين على الأصل)) [6].

وقراءة السّين ((السِّراط)) هي المشهورة لغةً بين عامّة العرب [7]، فمن قرأ بها فقد رم ى إلى أصل الكلمة، لأنه لو مال إلى جعلها صاداً لم يعلم أصلها [8]، كما أنّ السّين خفيفة بهمسها ورخاوتها، والصّاد مهموسة، مطبقة، فيؤدي استعمال السّين إلى التخفيف من ثقل الكلمة [9].

---

(١) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٢/١-٣٠٣.

(٢) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، سنة ١٩٩٤م، ٢٢٢/١

(٣) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.

(٤) انظر: الكشاف، الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (٤٦٧-٥٣٨هـ)، تخريج وتعليق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص: ٢٩.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ١٠٣/١.

(٦) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض، وآخرين، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، سنة ٢٠١٠م، ١٤٣/١

(٧) المصدر نفسه، ١٤٤/١.

(٨) انظر: حجة القراءات، أبو زرعة ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق وتعليق، سعيد الأفغاني، دار الرسالة، ص: ٨٠. وانظر: الحجة في القراءات السبعة، ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠١هـ، ص: ٦٢.

(٩) مقدمتان في علوم القرآن ((مقدمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطيّة))، نشرهما: الأستاذ المستشرق الدكتور: آرثر جفري، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٥٢هـ١٩٧٥م، ص:١٤٧

ب. الصِّراط:

وهي المكتوبة في الإمام، فلم ترسم بالمصحف إلا بالصّاد [(١)]، وقد ذكرالآلوسي أنّ الجمهور قرأها بالصّاد، فهي لغة قريش التي جاء بها الكتاب، والصّراط: الطّريق [(٢)].

ونسب سيبويه إبدال السّين بالصّاد إلى لغة بني العنبر من تميم، فقال: ((الأعرب الأكثر الأجود في كلامهم -يقصد العرب- ترك السّين على حالها، وإنما يقولها من العرب بنو العنبر. وقالوا: صاطع في ساطع)) [(٣)].

فهو ينفي نسبة هذا الإبدال إلى لغة قريش، وأنّ بقاء السّين على حالها لغة عامّة العرب، لذا فهي الأبين والأكثر والأحسن في اللّغة.

أمّا الفرّاء فقد ذهب إلى أنّ هذا الإبدال تشترك فيه بنو العنبر مع قريش، فقال: ((ونفر من بلعنبر يصيرون السّين-إذا كانت مقدمة، ثم جاءت بعدها طاء، أو قاف، أو غين، أو خاء- صاداً؛ وذلك: أنّ الطّاء حرف تضع فيه لسانك في حنكك، فينطق به الصّوت، فقلبت السّين صاداً، أو صورتها صورة الطّاء، واستخفّوها؛ ليكون المخرج واحداً، كما استخفّوا الإدغام، فمن ذلك قولهم: الصِّراط والسِّراط. وهي بالصّاد لغة قريش الأولين التي جاء بها الكتاب، وعامة العرب تجعلها سيناً)) [(٤)].

فنلحظ أنه نسب قراءة الصّاد إلى بعض بني العنبر وقريش، ووضع شروطاً لهذا الإبدال هي:

١. أن تتقدّم السّين على أحد حروف الاستعلاء: ((الطّاء، أو القاف ، أو الغين، أو الخاء))

٢. أن تكون هذه الحروف قريبة إلى السّين، لا بعيدة عنها غير مؤثرة صوتياً.

٣. أن تكون السّين هي الأصل من الصّاد، وليس العكس.

---

(١)انظر: البحر المحيط ، أبو حيان الأندلسي/ مرجع سابق، ١٤٣/١.
وانظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الحنبلي الدمشقي، أبو حفص سراج الدّين عمر بن علي (ت ٧٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٢٠٦/١.
(٢) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.
(٣) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٤٨٠/٤.
(٤) لسان العرب، ابن منظور الأنصاري، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم بن علي (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٤هـ، ٣١٣/٧، مادة (س،ص).

والحقيقة أنّ ظاهرة إبدال السّين صاداً منسوبة إلى قبيلة بني العنبر كلهم لا إلى بعضهم كما ورد في النّص السّابق المنسوب للفراء، بل إنّ الفراء نفسه يؤكد ذلك في موضع آخر، فيقول: ((وبنو العنبر يقولون:الصُّوق، والصَّاق، يعنون: السُّوق، والسَّاق))(١)،وعليه قول شاعرهم زغيب بن نسير العنبري: [الطويل]

نظرت بأعلى الصُّوق والباب دونه   إلى نَعَمٍ ترعىٰ قوافي مُسَرِّدا

يعني بالصُّوق: السُّوق (٢).

ونلحظ -مما سبق- أنّ سيبويه يذهب إلى أنّ بقاء السّين على حالها وعدم إبدالها بالصّاد هي القراءة الأكثر انتشاراً في لغة العرب؛ ذلك لأنها لغة عامتهم ومنهم قريش، وقد خالفه الآلوسي في ذلك، فهو يقول: ((والصّاد عندي أفصح وأوسع))(٣)؛ ويبدو أنّ رأيه هذا مستند على كون لغة قريش هي اللّغة النموذجية الفصحى التي اجتمع العرب جميعاً على اتخاذها لغة مشتركة بينهم؛ ذلك أنّ قريشاً جيران الكعبة وسدنتها، وبقرب بلدتهم ((مكّة)) كانت سوق عكاظ أشهر أسواق الجاهليّة وأحفلها بالنّشاط الأدبي، وأنّ القرآن نزل بلغتهم (٤)، ولذلك كله رجّح الآلوسي فصاحة قراءة الصّاد وانتشارها.

والحقيقة أنّنا نوافق الآلوسي على أنّ نطقها بالصّاد أفصح، إذ لا نزاع في أنّ الألفاظ القرآنية هي الأفصح على الإطلاق، إضافة إلى ذلك أن معظم القرّاء قرأ بالصّاد، وهذا يكفي للدلالة إلى أنها الأفصح بلا نقاش، ولكننا لا يمكن أن نقطع بأن قراءة ((الصِّراط)) بالصَّاد تنتمي إلى لغة قريش؛ ذلك لورودها في القرآن، إذ لا بد لنا أن نفرق بين لغة قريش واللغة النموذجيّة المشتركة التي نزل بها القرآن الكريم، ولكن الرواة قد درجوا على عدّهما شيئاً واحداً، الأمر الذي نتردّد في قبوله، وبالنتائج التي تترتب عليه كما في ظاهرة إبدال السّين صاداً التي نسبها الآلوسي إلى لغة قريش (٥)، فالباحث يرى أنّ لغة قريش ليست هي اللّغة المثاليّة التي جاء بها الكتاب وإن كانت هي جزء منها وذلك للأدلة الآتية (٦):

---

(١)من تراث لغوي مفقود، أبو زكريا الفراء، صنعه: د. أحمد علم الدّين الجندي، جامعة أم القرى، سنة ١٤١٠هـ، ص: ٥٥.

(٢) طبقات فحول الشّعراء، ابن سلام ، أبو عبد الله محمد بن عبيد الجمحي (ت ٢٣٢هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّة، ٨٠/١.

(٣) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.

(٤) الأصول، الدكتور : تمام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، سنة ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص: ٧١.

(٥) انظر: في اللّهجات العربية، د. ابراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ٢٠٠٣م، ص: ١١٣ (بتصرف).

(٦) انظر: الأصول، د. تمام حسّان، مرجع سابق، ص: ٧١-٧٣.

١. أنّ القرآن نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾[الشعراء: ١٩٥]، ولم ينزل بلسان قريش، فقد نزل بلسان الرّسول -صلىٰ الله عليه وسلّم- ، قال تعالىٰ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾[إبراهيم: ٤]، والمعلوم أنّ النبي -صلىٰ الله عليه وسلّم- أشاد بفصاحة نفسه، وحيث فعل ذلك أشار إلى أنّه نشأ في سعد بن بكر وهي من عليا هوازن مع ذكره قريش، وهذا يدل على أنّ قوم الرسول الكريم هم العرب جميعاً لا قريش فقط.

٢. تعدّدت قراءات القرآن بالسّند الصحيح عن النبي الكريم، وفي أكثر هذه القراءات ظواهر لغويّة لم تشتمل عليها لهجة قريش، لذا فإنّ اللّسان العربي المبين لم يكن قرشياً فقط، وإنّما كان ملكاً لأغلب القبائل العربية.

٣. من المعلوم أنّ هناك خصائص للغة قريش لم تكن شائعة في الاستعمال العربي، من ذلك أنّها تميل إلى تسهيل النّطق بالهمزة فلا تحقّقها ، في حين أن تحقيق الهمزة في الفصحى أشيع من تسهيلها، فاللغة الفصحى المشتركة إذاً ليست لهجة قريش فقط، بل هي لغة العرب جميعاً.

٤. أن النصوص الأدبيّة الجاهليّة التي وصلت إلينا تكاد تكون خالصة لقبائل غير قريش، بل أننا لم نسمع عن شاعر جاهلي قرشي فحل.

٥. أنّ النبي -صلّىٰ الله عليه وسلّم- لم يكن يرى للغة قريش أنها لغة العرب جميعاً، ومن ثم كان يخاطب أبناء القبائل بلهجات قبائلهم مشيراً بذلك إلى أن هذه اللّهجات لها من الفصاحة ما للهجة قريش.

٦. أنّ النحاة حدّدوا قبائل الفصاحة، وجعلوا لهجاتهم مصادر للنحو العربي، وهي: قريش، وقيس وتميم وأسد، وبعض الطائيين، ثم هذيل، وبعض كنانة، فلم يقصروا الأخذ من قريش.

٧. لا يوجد سند تأريخي واحد يدعم دعوى تغلّب لهجة قريش على لهجات القبائل الأخرى.

ولذا أقول: إنّ لغة القرآن هي لغة مشتركة بين القبائل وليست هي لغة قريش فقط، لذا فلا يمكن نسبة قراءة الصّاد في كلمة ((الصِّراط)) إلى قبيلة بعينها اعتماداً على ورودها في القرآن الكريم.

وعلى الرّغم من أنّ الآلوسي كان ناقلاً لآراء سابقيه في هذه المسألة جمَّاعاً لها، إلا أنّه كان يرجّح بين هذه الآراء -كما تبيّن في ترجيحه فصاحة النّطق بالصّاد وانتشارها-، وهذا يدل على شخصيّته الواضحة، وثقافته الواسعة، والتي تظهر جلياً عند ذكره اللهجات العربيّة في تذكير وتأنيث كلمة الصّراط والترجيح بينها، فقال: ((وأهل الحجاز يؤنثون الصّراط كالطريق والسّبيل والزقاق والسّوق، وبنو تميم يذكِّرون ذلك كله وتذكيره هو الأكثر)) (١).

---

(١) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.

ج. الإشمام:

قرئ الصّاد في لفظة ((الصّراط)) بحرفٍ بين الصاد والزاي، وهذه القراءة إحدى الأنواع الثلاثة من القراءات المتواترة في هذه اللّفظة، وقد أشار إليها الآلوسي بقوله: ((وقرأ حمزة (*) بإشمام الصّاد زاياً)) (1).

والإشمام: ظاهرة صوتيّة تعني تقريب صوت من نطق صوت آخر بحيث يكون صوتاً جامعاً لمميزات مشتركة من الصوتين، أي: هو نوع من المماثلة غير التامّة بين الصّوتين، ولذلك نجد أنّ الإشمام يكتسب هذا المفهوم عند القرّاء واللغويين، فاستخدم المصطلح عند ابن مجاهد، ليدل على ما يمكن أن يفهم من مطلق المماثلة بين صوتين مماثلة غير تامّة(2).

ويحدث الإشمام بين الصّاد والزاي، وذلك بأن تخلط لفظ الصّاد بالزاي، وتخرج أحد الحرفين بالآخر، بحيث يتولّد منهما حرف ليس بالصّاد ولا بزاي، ولكن يكون صوت الصّاد متغلباً على صوت الزاي (3).

وقد تنبّه الآلوسي لهذه الظاهرة الصّوتيّة بين الصّاد والزاي فذكرها في تفسيره في أربعة مواضع أخرى هي:

(*) هو حمزة بن حبيب بن عمارة، أبو عمارة الكوفي، التيمي مولاهم، أحد القرّاء السبعة، دراسته: ٨٠هـ، مات سنة: ١٥٦هـ، أخذ القراءة عن الأعمش وآخرين، وأخذ عنه الكسائي، وسليم بن عيسى، -وهو أضبط أصحابه- وإبراهيم، انظر: معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والإعصار، الذهبي، شمس الدّين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص: ٦٦-٦٧.
وانظر: غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، شمس الدّين أبو الخير محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، مكتبة ابن تيمية، ٢٦٣/١.

(1) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.

(2) الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، د. غانم قدوري الحمد، دار الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٦م، ص: ٥١١.

(3) البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدُّرة، عبد الفتاح عبد الغني بن محمد القاضي (ت ١٤٠٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ص: ١٥.

أ. عند تفسيره قوله تعالىٰ (وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا)[النساء: ١٢٢]، فقد ذكر أن كلمة ((أصدق)) قرأها الكوفي -ويقصد حمزة- غير عاصم وورش بإشمام الصاد زايًا[١].

ب. وفي تفسيره قوله تعالىٰ (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ)[الغاشية: ٢٢]، قال: ((وقرأ حمزة في رواية بإشمام الصّاد زاياً)) [٢].

ج. وفي قوله تعالىٰ(حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ) [القصص: ٢٣]، ذكر أنّه قُرِئ الصاد بحرفٍ بين الصّاد والزاي، أي: بإشمام الصّاد زاياً [٣].

د. وذكر في قوله تعالىٰ(أَمْ هُمُ الْمُصيْطِرُونَ)[الطّور: ٣٨]، أنّه أشم خلفٌ عن حمزة وخلّاد عنه بخلافٍ الزاي [٤]، ويبدو كلامه الأخير هذا مبهماً، فقد يظن أنه أراد الزاي أصلاً دون الصّاد وهو ليس المراد، وإنما قصد ما ذكره أبو عمر الدايني عندما قال: ((قرأ حمزة بخلافٍ عن خلاد بين الصّاد والزاي)) [٥].

نلحظ مما سبق أنّ الآلوسي ينسب الإشمام بين الصّاد والزاي إلى حمزة الكوفي، فيما نسب ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) هذه الظاهرة الصوتية إلى قبيلة قيس، فقال: ((وقيس قلبوا السّين بين الصّاد والزاي وهو إشمام، وقرأ به حمزة في رواية خلف عنه)) [٦]. وهذه القراءة وإن كان فيها تكلّف حرف بين حرفين فهي من كلام العرب الفصحاء، فالمعلوم أنّ قبيلة قيس من القبائل التي اتّفق العلماء على أخذ اللّغة منها، وذلك لفصاحة لغتها، وهذا ما ذكره ابن مجاهد -وإن رجح قراءة الصّاد عليها-، فقال: ((وهذه القراءة تكلّف حرفٍ من حرفين، وذلك أصعب على اللّسان، وليس هو بحرفٍ يُبنى عليه الكلام، ولا هو من حروف المعجم ، ولست أدفع أنه من كلام العرب الفصحاء، إلا أنّ الصّاد أفصح، وأصح)) [٧].

---

(١)روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٢٩٦/٦.
(٢) المصدر نفسه، ٥٠١/٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ١٤٤/٢٠.
(٤) المصدر نفسه، ٨٩/٢٦.
(٥) التيسير في القراءات السبع، أبو عمر الدايني، عثمان بن سعيد بن عثمان (ت ٤٤٤هـ)، تحقيق: أوتو تريزل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ص: ٢٠٤.
(٦) التحرير والتنوير، ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر بن محمد الطاهر، (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، سنة ١٩٨٤م، ١٩٠/١.
(٧) انظر: الحجة للقرّاء السبعة، أبو علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي (٢٨٨-٣٧٧هـ)، حققه: بدر الدّين قهوجي وبشير جويجاني، راجعه ودقّقه: عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدّقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، ٥١/١.

وهذا يعني أنّ الإشمام قضية صوتيّة لا تمت للإبدال بصلة، ذلك لأن الأخير منهجه إبدال حرفٍ معجمي بآخر معجمي أيضاً يلتقي معه ببعض الصّفات المشتركة، بينما منهج الإشمام يقوم على تقريب صوت إلى صوت آخر، ليكون حرفاً ليس من حروف المعجم، وإنّما هو خلط ومزج بين الحرفين، فتكون من ذلك حرف فرعي، لذا فإشمام الصّاد بالزاي يعني أن تنحو بالصّاد نحو الزاي فتصير حرفاً مخرجه بين مخرج الصّاد ومخرج الزاي، ولم يبدلوها حرفاً محافظة على الأطباق لئلا يذهب الصّاد بالكليّة فيذهب ما فيها من الإطباق [(١)]، ولذلك عرفت هذه الظاهرة الصوتيّة عند القدامى بالمضارعة، أي: أن يصير المتكلم الصّاد في كلمة ((الصِّراط))-مثلاً- حرفاً يشبه الطّاء، فالصّاد، وإن كانت مطابقة للطّاء، من حيث الإطباق الذي فيهما، بيد أنها تخالف الطّاء في صفة الجهر، فالصّاد مهموسة، والطّاء مجهورة -عند القدامى- فتنافرا بذلك صفةً ومخرجاً، ولذا يميل المتكلّم إلى إشمام الصّاد صوت الزاي، كي تؤاخي السّين في الصّفير وتؤاخي الطّاء في الجهر [(٢)].

فالمضارعة -أو المشابهة- عند القدامى تعني الإشمام عند المتأخرين والقرّاء، وهنا لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّ الآلوسي استخدم مصطلح الإشمام مبتعداً عن مصطلح القدامى، وهذا يدل على شخصيته الخالية من التبعيّة المطلقة.

د. الزراط:

وهي القراءة الرّابعة التي أوردها الآلوسي في تفسيره للكلمة ((الصِّراط)) فقال: ((والزاي الخالصة لغة لعُذرة [(*)]، وكعب[(*)])) [(٣)].

ويبدو أنّه يشير بذلك إلى أن جعل الصّاد زاياً خالصا، لها أصل في اللّغة، فمن العرب مَنْ يخلص الصّاد زاياً، فيقول في ((أصدرت)): ((أزدرت))، وفي ((القصد)) : ((القزد))، ومنه قول الشّاعر ابن مقبل[(٤)]:[الطويل]

ولا تهيّبني الموماة أركبها إذا تجاوبت الأزداء بالسّحر

---

(١) شرح المفصل، ابن يعيش، ٥٣/١٠

(٢) الحجة في القراءات السبع، ابن خالوية، ص: ٦٣

(*) عُذْرة من بني قضامة من جمير، فهم من عرب عرب اليمن القحطانيين، انظر: قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (٨٢١هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص: ٦٦.

(*) وفيها بطون كثيرة، ويبدو أن المراد منها بطن كعب بن عوف بن عامر بن عذرة، انظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص: ٤٥٨.

(٣) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.

(٤) انظر: ديوان ابن مقبل، تحقيق: د. عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سنة ١٩٦٢م، ص: ٧٢.

وهو يعني: الأصداء، ولكنه جعلها زاياًخالصة، فهي لغة [١].

ولا تقتصر هذه الظاهرة الصوتية على القبائل التي ذكرها الآلوسي، بل نسبت إلى قبيلة ((كلب)) أيضاً، فقد ذكر القرطبي أنه ((حكى سلمة عن الفراء، قال: الزراط بإخلاص الزاي لغة لعذرة وكلب [*] وبني القين[*]، قال: وهؤلاء يقولون في ((أصدق)): أزدق، وقد قالوا: الأزد والأسد)) [٢].

والمتأمل في قول الفراء يجد أنه يذكر نوعين لاستعمال الزاي مكان الصّاد، أحدهما: أنه لغة للقبيلة تختلف في لفظها عن القبائل الأخرى، والآخر: هو إبدال يستعمل عند أفراد القبيلة الواحدة، فاللفظان يجريان على لسان فرد واحد، وهذا فيه غموض، وكي نزيله لا بد لنا أن نتأول أنّ كلمة ((لغة)) عن الآلوسي وغيره لا تعني اختلاف قبيلتين أو أكثر في اللّفظ، فالمتأمل في الأمثلة التي قلبت فيها الصّاد زاياً يجد أنها جميعاً تخضع لقانون المماثلة، الأمر الذي يجوز أن يجري مثله على لسان فرد واحد، كما يمكن أن يجري على لسان أفراد ينتمون إلى بطون مختلفة في قبيلة واحدة، أو في قبا ئل مختلفة أيضاً [٣].

وعدّ ابن جني (ت ٣٩٢هـ) هذه الظاهرة من باب تداخل اللّغات، فقال: ((وكلّما كثرت الألفاظ على المعنى الواحد كان ذلك أولى بأن تكون لغات لجماعات، اجتمعت لإنسان واحد، من هنا ومن هنا، ورَوَيتُ عن الأصمعي قال: اختلف رجلان في الصّقْر، فقل أحدهما: الصقر ((بالصّاد))، وقال الآخر: السقر ((بالسّين))، فتراضيا بأول واردٍ عليهما فحكيا له ما هُمَا فيه. فقال: لا أقول كما قلتما؛ إنّما هو الزّقر. أفلا ترى إلى كل واحد من الثلاثة، كيف أفاد في هذه الحال إلى لغته لغتين أُخريين معها، وهكذا تتداخل اللّغات [٤].

---

(١) الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، عبد البديع النيرباني، دار الغوثاني، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص: ١١٧.

(*) وهي بطن من قطاعة القحطانية، انظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ص: ٢٣.

(*) وهي من قضاعة القحطانية، ولها بطون جمة، كان لهم جمع عظيم وثروة في أكناف الشام، فكانوا يناهضون كلب بن وبرة، ثم ضعفوا، ووهن أمرهم، حتى ما يكاد أن يعرفوا. انظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ص: ٤٥٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي/ مرجع سابق، ١٠٣/١.

(٣) انظر: أثر القراءات في الأصوات والنحو- أبو عمر و بن العلاء، تأليف: د. عبد الصبور شاهين، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ، ص: ٢٩٦.

(٤) الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ١٤٣/١.

وهذا يعني أنّ قراءة ((الزّراط)) بالزاي لها أصل من كلام العرب، بل ذهب بعض العلماء إلى أنها من القراءات المتواترةويستدلون على ذلك برواية الأصمعي عن ابن عمرو بن العلاء أنه قرأها بزاي خالصة، ورد عليهم بعض اللغويين أنّ ما حكاه الأصمعي في هذه القراءة خطأ منه إنما سمع أبا عمرو يقرأها بالمضارعة -الإشمام- فتوهّمها زاياً ولم يكن الأصمعي نحوياً فيؤمن على هذا [١]، لذا نجد الزمخشري ينكر هذه القراءة فلا يذكرها عند تفسيره لكلمة الصّراط[٢].

وهذا رأي مردود على أصحابه، ذلك لأنه هذه القراءة وردت من مصادر أخرى غير الأصمعي، فقد حكى الكسائي:((أنّ حمزة كان يقرأ ((الزّراط)) في ((الصراط)) بجعلها زاياً خالصة صافية من الإشمام))[٣].

نلحظ أنّ القراءة بالزاي ((الزّراط)) قراءة ثابتة، لم يوردها الأصمعي فقط بل أسندت إلى علماء آخرين أيضاً، مما يرفع عنها الوهم أو الخطأ لاستحالة ذلك بتعدد الروايات عن هذه القراءة واختلاف مصادرها.

إضافة إلى ذلك فإن إبدال السين زاياً منسوبة إلى قبائل عربيّة معروفة، لذا فقراءة ((الزّراط))ليست بدعاً ، وإنما لها أصل في لغة العرب، كما أنه لا يوجد مانع لهجي أو صوتي، يمنع حدوث هذه الظاهرة الصوتية، إذ إنّ السين إذا اجتمعت مع الحروف المجهورة في كلمة واحدة، وهي: الطاء، والقاف، والدال، فإنها تكون عرضة للتبدّل والتغير، لذا فإنها تتحول إلى صوت مجهور وهو الزاي التي نظيرها في الصفير والمخرج، فيحدث الانسجام والتناسب بين الأصوات في الكلمة الواحدة [٤].

يتضح لنا مما سبق بيانه أنّ الآلوسي ذكر القراءات الأربع لكلمة ((الصِّراط))، وقسم الدّلالة فيها إلى قسمين: أحدهما: دلالة حقيقية متمثلة بقراءة السّين التي اعتبرها أصلاً، وذكر أنّ دلالتها الحقيقة التي وضعت لأجلها هي الابتلاع، والأخر: دلالة مجازيّة هي الطريق، ذلك لأنه يبتلع سالكه أو سالكه يبتلعه، دلالة ((السِّراط)) عند الآلوسي هو الابتلاع واستعمل اللّفظ مجازاً للدّلالة على الطريق.

---

(١)البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ١٤٣/١.
(٢) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٢٩.
(٣) معاني القرآن، الكسائي، علي بن حمزة، (ت ١٨٩هـ)، أعاد بناءه وقدم له: د. عيسى شحاتة عيسى، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٩٨م، ص: ٦٠.
(٤) انظر: الحجة للقرّاء السبعة، أبو علي الفارسي، مرجع سابق، ص: ٥٠-٥١
وانظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٤٦٤/٤.

وعلى هذا فإنّ اختيار كلمة ((صراط))، دون كلمة ((طريق)) في هذه الآية له سببه بالتأكيد؛ ذلك أن ((صراط))على وزن ((فِعال)) من ((صِرط)) وهو من الأوزان الدّالة على الإشتمال كالرِّباط والشِّداد، فيشتمل على كل السالكين، ولا يضيق بهم فهو واسع رحب بخلاف كلمة ((طريق)) فإنها ((فعيل)) بمعنى ((مفعول)) من((طرق)) بمعنى مطروق، وهذا لا يدل في صيغته على الإشتمال، فقد يضيق بالسالكين ولا يستوعبهم [(١)]، لذا فالقول بأنّ ((الصراط)) أحدُّ من السيف وأرفع من الشعرة قول باطل لا أساس له من الصحّة، والله أعلم.

ب. بكَّة ومَكَّة:

لقد أشار الآلوسي عند تفسير قوله تعالىٰ: **(إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ)** [آل عمران: ٩٦]، إلى اختلاف العلماء في العلاقة الدلالية بين ((بكة)) و ((مكة))، فذكر لهم في ذلك اتجاهين هما:

١. أن أكثر العلماء لا يفرق بينهما، فكلاهما بمعنىً واحد، وبيّن ذلك في قوله: ((بكّة: لغة في مكة عند الأكثرين، والباء والميم تعقب إحداهما الأخرى كثيراً، ومنه نميط ونبيط، ولازم ولازب، وراتب و راتم))[(٢)]. أي: أنّ ((بكة)) مرادفة لـ ((مكة))في الدلالة، والذي حدث بينهما إنما هو إبدال الميم باء، والعرب تعاقب بينهما، فهما من الأصوات الشفوية -نسبة إلى الشفة-، كما أنهما من الأصوات المجهورة [(٣)] وهذا التقارب الصوتي بينهما هو المسوغ لحدوث الإبدال بين الحرفين كثيراً –كما أشار الآلوسي-، وقد نسب ابن عطية (ت ٥٤٦هـ) هذه اللّغة إلى قبيلة مازن، فقال: ((واختلف النّاس في ((بكّة)) فقال الضحاك وجماعة من العلماء: بكّة هي مكّة، فكأنّ هذا من إبدال الباء بالميم على لغة مازن، وغيرهم [(٤)].

(١) انظر: لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ص: ٥٨.
(٢) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.
(٣) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٤٣٤/٤.
وانظر: الأصوات اللغوية، د. ابراهيم أنيس، ص: ٤٥.
(٤) المحرر الوجيز في في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام (ت ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي بن محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ، ٤٧٤/١.

ويبدو أنّ كثيراً من العلماء قد رجحوا هذا القول فقد ذهب السمعاني (ت ٤٨٩هـ) إلى أنهما بمعنى واحد، فقال: ((وأمّا بكَّة فالصحيح: أن بكّة ومكّة بمعنى واحد، وهو قول ابن عبّاس، ومثله: طين لازب ولازم، وسمل رأسه وسبل بمعنى واحد))، فنلحظ أنّه لم يفرق بينهما بالدّلالة بل إنّ الزجاج ذهب إلى إجماع العلماء على ترادف اللفظتين، فقال: ((إنّ بكَّة ومكّة الموضع الذي يحج النّاس إليه وهي البلدة)) [١]، وهذا قولٌ فيه نظر، ذلك لوجود كثير من العلماء لا يقرّون بترادفهما -كما سنوضحه- فلا يجوز الجزم بالإجماع مطلقاً.

2. إنّهما مختلفان في الدّلالة، فلا ترادف بينهما في المعنى، ويذكر الآلوسي ذلك بقوله: ((وقيل: هما متغايران، فبكَّة: موضع المسجد، ومكَّة: البلد بأسرها)) [٢].

والمعلوم أن المسجد الحرام يشمل موضعين، هما: البيت العتيق ومكان طواف النّاس حوله، وهذا ما أوضحه البغوي (ت ٥١٠هـ) فقال: بكّة موضع البيت والمطاف)) [٣]، ويؤيد هذا الرأي ما ذكره الآلوسي من أنّ لكلمة ((بكّة)) أصلين في اشتقاقها هما:

أ. أن بكّة ((أصلها من البك، بمعنى الزَّحم، يقال: بكَّه يبكُّه بكّاً، إذا زَحَمه، وتباك الناس إذا ازدحموا، وكأنها سميت بذلك لازدحام الحجيج فيها)) [٤]، ((فبكَّة)) موضع البيت والمطاف، وسميت كذلك؛ لأن الناس يتباكون فيها: أي يزدحمون، يبكي بعضهم بعضاً، ويصلّي بعضهم بين يدي بعض، ويمر بعضهم بين يدي بعض، ولا يصلح ذلك إلا بمكَّه [٥]، لذا ما نراه من عامّة النّاس في الحج والعمرة أنّهم ينهرون من يمرُّ من أمامهم في الصلاة قياساً على أحكامها في غير هذا الموضع، فقياس فاسد؛ لأن موضع بكّة ليس مثل باقي المواضع، فقد ذكر عطاء بن السّائب: مرّت امرأة بين يدي رجل وهو يصلّي، وهي تطوف بالبيت فدفعها، فقال أبو جعفر الباقر: -منكراً-: إنها بكّة يبكّ بعضهم بعضاً [٦].

---

(١) معاني القرآن وإعرابه، أبو اسحاق الزجاج، ابراهيم بن السري بن سهل (ت ٣١١هـ)، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ٤٤٥/١.
(٢) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.
(٣) معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي الشافعي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠ه، ٤٧٢/١.
(٤) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.
(٥) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو اسحاق الثعلبي، أحمد بن محمد بن ابراهيم (ت ٧٢٤هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ. نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ١١٥/٣.
(٦) تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي (ت ٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيّب، مكتبة نزار مصطفى الباز-السعودية، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٩هـ، ٧٠٨/٣.

ب. أنّ البك بمعنى الدّقّ، وسمّيت بذلك لدقّ أعناق الجبابرة إذا أرادوها بسوء، وإذلالهم فيها، لذا تراهم في الطّواف كآحاد ولو أمكنهم الله تعالى من تخلية المطاف لفعلوا [(١)]، وهذا الاشتقاق الآخر الذي ذكره الآلوسي لـ ((بكّة)) يوافق ما نقل عن عبد الله بن زبير أنه قال: سميت بكّة لأنها تبك أعناق الجبابرة أي تدقّها، فلم يقصدها جبّار بسوء إلا قصمه الله [(٢)]، وهذا المعنى نفسه هو المنقول عن الليث الذي قال: البك: دقُّ العنق [(٣)].

نلحظ مما سبق بيانه أنّ الآلوسي يضع لـ ((بكّة)) دلالتين، إحداهما: دلالة حقيقية تعتمد على أصل اشتقاقها وهو إمّا الزّحام أو الدّقّ، وأخرى دلالة مجازية تدل على موضع طواف النّاس في الحج. ويرى الباحث أنّ الآلوسي يرجح ترادف لفظتي ((بكّة)) و ((مكّة))، ذلك استناداً إلى ما يأتي:

١. محاولة الآلوسي ربط أصل اشتقاق الكلمتين بمعنىً واحد، فقد ذكر أنّ بكّة ((مأخوذة من بكأت الناقة أو الشاة: إذا قلّ لبنها، وكأنها سمّيت بذلك لقلّة مائها وخصبها، وقيل: ومن هنا سمّيت البلد مكّة أيضاً، أخذاً لها من: أمتك الفصيل ما في الضّرع، إذا امتصه ولم يبقِ فيه من اللّبن شيئاً))[(٤)]، أي: أنّ كلا اللّفظين يتفقان في دلالة القلّة المأخوذ من أصل اشتقاقها.

٢. أنّه ذكر رأي ترادف اللّفظين متقدماً، مما يدل على اهتمامه به دون غيره من الآراء.

٣. نسبته لرأي الترادف إلى أكثر العلماء وهذا وحده كافٍ للدلالة على ترجيحه إياه، ذلك أنّ الآلوسي يتابع آراء العلماء السابقين ولا يخالفهم.

٤. تأكيده أنّ الظاهرة الصّوتية المتمثّلة بإبدال الميم باء كثيرٌ ما تستعمل في لغة العرب، وهذا يعني أنّ حدوثها في القرآن ليس بدعاً أو غريباً أو شاذاً عن اللغة الفصحى.

٥. إيراده للرأي القائل بتغاير اللّفظتين بصيغة ((قيل)) الدّالة على ضعف الرواية، وعد م الاهتمام بمصادرها، وإن كان لا ينكره بالكليّة، بل نجده يورد له الأدلّة التي تقويه.

---

(١) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.
(٢) معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، مرجع سابق، ٤٧٢/١.
(٣) تهذيب اللّغة، الأزهري الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠١م، ٣٤١/٩
(٤) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.

يتضح مما تقدّم أنّ هناك اضطراباً في أقوال العلماء حول لفظ تي ((بكَّة)) و ((مكَّة))، والعلاقة الدّلالية بينهما، ولكي نصل إلى القول الفصل فيهما لا بد لنا أن نحتكم إلى سياق كل منهما في القرآن الكريم، فقد وردت بكَّة مرّة واحدة فيه، وذلك –كما ورد سابقاً– في قوله تعالىٰ(**إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ**)[آل عمران: ٩٦]، نلحظ أنّ الآية تذكر البيت وهو مكان محدود يدخل إليه، ثم ذكر الدّاخلين إليه وهم النّاس دليلاً على كثرتهم مما يؤدي إلى تزاحمهم لذلك ذكر ((بكَّة))، فقد ذكر الماوردي (ت ٤٥٠هـ) أنّها مأخوذة من الزّحمة، يقال: تباك القوم بعضهم بعضاً إذا ازدحموا، فبكَّة مزدحم النّاس للطواف [١]، ومع هذا الازدحام فإنّ الله جعل فيه بركة الاتساع والاحتواء لكل النّاس، فبكّة تفيد الدّخول، لذا فإنّ الله تعالىٰ يوضّح ذلك في الآية اللاحقة، فقال: (**فِيهِ آَيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آَمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**)[آل عمران: ٩٧]، ففي الآية ثلاث إشارات تدل على أنّ ((بكَّة)) استعملت في القرآن للتعبير عن الدّخول إلى المسجد الحرام ،وهي:

أ. أنّ قوله تعالىٰ ((فيه)) يعني أنّ في داخله آيات واضحة ترى بالعين المجرّدة، وهي مقام إبراهيم، ((وقد جعل وحده بمنزلة آيات كثيرة لظهور شأنه وقوّة دلالته على قدرة الله ونبوّة إبراهيم من تأثير قدمه في حجر صلد)) [٢]، والمعلوم أنّ هذا المقام موجود في موضع طواف النّاس حول الكعبة، ولا تتم رؤيته إلا للداخل من المسجد، وهذا يعني أنّ بكّة استعملت لموضع الزّحام، والزّحام لا يتم إلّا بكثرة الدّاخلين إلى الموضع.

ب. أنّ قوله تعالى ((ومن دخله كان آمناً)) إشارة واضحة إلى سياق الآية يدور حول الدّاخل إلى المسجد الحرام لا إلى الخارج منه، لذا فمن آيات الله تعالىٰ في هذا الموضع المزدحم أمن داخله[٣]، خلافاً للمواضع المزدحمة الأخرى فإنّ الدّاخل فيها يشعر بالقلق وعدم الاطمئنان.

ج. أنّ قوله تعالىٰ (**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**)، إشارة إلى قصد البيت والطّواف حوله، وهذا لا يتم إلا بالدّخول إلى المسجد الحرام.

---

(١) النكت والعيون –تفسير الماوردي، الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت ٤٥٠هـ) تحقيق: السيّد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة، بيروت-لبنان، ٤١٠/١.
(٢) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ١٨٤.
(٣) المصدر نفسه، ص: ١٠٢٨.

فنلحظ أنّ استعمال ((بكّة)) في القرآن الكريم إنّما جاء ليشير إلى مكان محدود وهو المسجد الحرام، الذي يكون مفتوحاً للنّاس المؤمنين الدّاخلين إليه، وهذا الدّخول يؤدي إلى ازدحامهم فيه وتدافعهم، مع هذا فإنّه مبارك يستوعب ذلك الزّحام، وكثرة النّاس الدّاخلين فيه.

أمّا ((مكَّة)) فقد وردت في سياق إخراج شيء من شيء، وهو أصل معناها اللّغوي، فـ ((مك)) الفصيل ما في ضرع أمّه يمكّه مكّاً، إذا امتص جميع ما فيه وشربه كلّه [(١)]، أي: هو إخراج الحليب من مكانه، وهذا المكان هو الثدي، وبهذا المعنى استعملت لفظة مكة في القرآن، كما في قوله تعالىٰ **(وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا)**[الفتح: ٢٤]،وكان ذلك في غزوة الحديبية لمّا روي أنّ عكرمة بن أبي جهل خرج من مكّة في خمسمائة فبعث رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- من هزمه وأدخله حيطان مكّة [(٢)]، فنلحظ أنّ لفظة ((مكّة)) استخدمت مع خروج المشركين منها لمقاتلة المسلمين، ثم حدث صلح الحديبية وكان من شروطه عدم دخول المسلمين مكّة، فسياق الآية الدّال على إخراج الشيء من الشيء، أو عدم الدخول في موضع استوجب استعمال لفظة ((مكَّة)) بدلاً من ((بكَّة)) التي تعني دخول إلى المسجد، لذا عندما جاء ذكر دخول مكّة في قوله تعالىٰ **(لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آَمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ)** [الفتح: ٢٧]، فلم يقل الله تعالىٰ لتدخلن ((مكَّة)) إنّما ذكر دخول المسجد الحرام، أي: بكَّة، ذلك لأن ذكر مكّة لا يتناسب مع دخول الشيء في الشيء إنّما خروج الشيء من الشيء فقط –كما أوضحنا- ، لذا فإنّ الآيات والسور المكيّة تدور حول هذا المعنى وهو إخراج النّاس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، والتوحيد الخالص لله تعالىٰ.

---

(١) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١.

(٢) انظر: الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ١٠٢٨.
وانظر: روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٢٨٢/٢٥.

٢. الإبدال في عين الكلمة:

يجري الإبدال في عين الكلمة كما جرى في فائها، ويُحدث هذا الإبدال تغييراً في دلالة المفردة، وهذا ما أشار إليه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾[يوسف: ٣٠]، فقد ذكر للفعل ((شَغَفَ))قراءتين(١): الأولى: بالغين المعجمة ((شَغَف))، وكذلك مكتوبة في المصحف، والأخرى: بالعين المهملة ((شَعَف))،أي بإبدال الغين عيناً، مما يؤدي إلى تغيير دلالة المفردة، ومن ثمّ التأثير في توجيه معنى الآية، ويمكن توضيح ذلك بالآتي:

١. القراءة الأولى: ((شَغَفَها)) بفتح الغين المعجمة، وهي قراءة متواترة، والمقصود بها ((هي التي توفرت فيها ثلاثة شروط: اتصال السّند وصحّته إلى الرّسول محمّد -صلىٰ الله عليه وسلّم-، وموافقتها لرسم المصحف العثماني، وموافقتها لوجه صحيح من أوجه العربيّة (٢)، وقد سمّاها الآلوسي قراءة الجمهور، فقال: ((والفعل مفتوح الغين المعجمة عند الجمهور (٣)، وقد ذهب بعض علماء اللّغة أنّ هذه القراءة جاءت على لهجة قريش التي تختلف اختلافاً واضحاً في معالجتها للفعل عن طريقة لهجة تميم، فإذا فتحت قريش عين الفعل، فقالت: ((زهَد، وحقَد))، كسرتها تميم غالباً فآثرت أن تقول: ((زهِد،وحقِد)) (٤).

وهذا ما أشار إليه الآلوسي فذكر قراءة ((شغِفها)) بالكسر على لهجة تميم ونسبها إلى ثابت البناني(*)(٥) فيما نجد أنّ الفيروزآباداي ينسب هذه القراءة إلى أبي الأشهب، فيقول: ((وقرأ أبو الأشهب: ((شغِفها حباً)) بكسر الغين كقراءة ثابت البناني ((شعِفها)) ((بكسر المهملة))، وهذا يعني أنّ البناني لم يقرأ قراءة الغين المكسورة ((شغِف)) على لهجة تميم كما يذكر الآلوسي، الذي ينسب قراءة لهجة تميم في هذه الآية بوجهيها : الغين والعين المكسورتين إلى البناني، فيذكر أنّه قرأ بالعين المهملة أيضاً، إلا أنّه كسرها، وهذا يوافق ما ذكره أبو حيان الأندلسي (٦).

---

(١)روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ١٢/٢٩٩-٣٠١.

(٢) مقدّمات في علم القراءات، محمد أحمد مفلح القضاة، أحمد خالد شكري، محمد خالد منصور، دار عمّار، عمان-الأردن، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص: ٦٩.

(٣) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ١٢/٢٩٩.

(٤) دراسات في فقه اللّغة، د. صبحي إبراهيم الصّالح، (ت ١٤٠٧هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٩هـ-١٩٦٠م، ص: ٨٢.

(*) هو ثابت بن أسلم، أبو محمد البناني، الإمام القدوة، ولد في خلافة معاوية، وهو ثبتٌ في رواية الحديث، اختلف في وفاته ولكن الراجح أنه مات سنة ١٢٧هـ، وهو ابن ستة وثمانين سنة. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، دار الحديث، القاهرة، سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ٥/٥٢١.

(٥) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ١٢/٢٩٩.

(٦) البحر المحيط، مرجع سابق، ٥/٣٠١.

وهذا يدل على أنّ الآلوسي له اطلاع واسع على اللّهجات العربيّة، ويفرّق بينها بدقّة، إلا أنّه لا يفرّق في دلالة اللّفظة إن وردت في لهجتين مختلفتين، لذا لم يذكر أنّ هناك فرقاً في دلالة الفعل ((شغف)) بفتح الغين وكسرها، في حين يرى الباحث أنهما متغايران في الدلالة وإن كانا من لهجتين مختلفتين، فـ ((شغَفها)) بفتح عين الفعل يعني أنّه تملّك قلبها وأصبح حبه من طبائع نفسها، ولم تكتفِ بذلك بل أظهرته وأعلنته وعملت الأسباب لتحقيقه، أمّا ((شغِفها)) بكسر عين الفعل فإنه يعني أن الحب تملكها في نفسها ولكن ليس بالضرورة أن تظهره لغيرها أو تعمل بمقتضاه، وهذا الفرق ألمح إليه مجموعة من علماء التفسير -وإن لم يصرحوا به-، ومنهم الآلوسي نفسه عند تفسيره قوله تعالىٰ(**وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ**)[الفلق: ٥]، فقال: ((أي: إذا أظهر ما في نفسه من الحسد وعمل بمقتضاه بترتيب مقدّمات الشرِّ ومبادي الأضرار بالمحسود قولاً وفعلاً [(١)]، فنلحظ أنّ الفعل ((حسد)) بفتح عين الفعل مقصود في هذه الآية لإظهار الحسد وتأثيره على الآخرين، ولو استعمل الفعل ((حسِد)) بكسر عينه فلن يؤدي المعنى المراد في الآية، لكونه لا يفيد إظهار الحسد، ووضع الأسباب للعمل به، فقد يكون الحسد طبيعة إنسانيّة تبقى بداخل الإنسان ولا يظهرها، وهذا ما أكّده الآلوسي بقوله: ((إنّ الحسد الغريزي الجِبِلّي إذا لم يعمل بمقتضاهمن الأذى مطلقاً، بل عامل المتصف به أخاه بما يحب الله تعالى مجاهداً نفسه، لا إثم فيه، بل يثاب صاحبه على جهاد نفسه، وحسن معاملته أخاه ثواباً عظيماً، لما في ذلك من مشقّة مخالفة الطبع كما لا يخفى)) [(٢)]، أي أنّ كل إنسان لديه استعداد في طبيعته للفعل ((حسِد)) بكسر عين الفعل، ولكن ليس كلهم يظهره ويعمل بمقتضاه، ويمثّل ذلك الفعل ((حسَد)) بالفتح، وكان النسفي قد أكد ذلك أيضاً عندما قال: (((إذا حسَد)، أي: إذا ظهر حسده وعمل بمقتضاه، لأنه إذا لم يظهر فلا ضرر يعود منه على من حسده بل هو الضار لنفسه، لاغتمامه بسرور غيره، وهو الأسف على الخير عند الغير)) [(٣)].

وعلى هذا يدل الفعل ((شَغَف)) بالعين المفتوحة على إظهار الحب وعدم كتمانه في نفس امرأة العزيز، لذا فإنّ قراءة الجمهور أوضح في الدّلالة على المعنى المراد في الآية الكريم، وقد وضحها الطبري (ت ٣١٠هـ)، فقال: ((والصّواب في ذلك عندنا من القراءة: ((قد شغَفها)) بالغين -المفتوحة- لإجماع الحجة من القرّاء عليه)) [(٤)].

---

(1) روح المعاني، مرجع سابق، ٤٧٣/٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ٤٧٤/٢٩.

(٣) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي، حافظ الدّين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود (ت ٧١٠هـ)، حققه وأخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدّم له/ محيي الدّين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٦٩٨/٣.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، ضبط وتعليق: محمود شاكر، تصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ٢٣٩/١٢

وقد اختلف العلماء في المعنى الحسّي ((للشغاف))، ونقل الآلوسي ثلاثة منها، هي:

أ. أنّه حجاب القلب، فقد قال في تفسيره الآية: ((شق حبها شغاف قلبها، وهو حجابه))(١)، أي: أنّ الحب تجاوز ما يحيط القلب ليصل إليه، ويبدو أنّ الآلوسي نقل هذا القول الدّال على الاختراق من الزمخشري، ذلك لأنه استعمل الألفاظ نفسها الموجودة في الكشاف (٢).

وكان الفراء قد أورد هذا المعنى بقوله: ((قد شغفها حباً، أي قد خرق شغاف قلبها))(٣)، وكذلك ذهب الطبري (ت ٣١٠هـ)، الذي ذكر أنّ حجاب القلب غلافه، فقال: ((قد وصل حب يوسف -عليه السلام- إلى شغاف قلبها فدخل تحته حتى غلب على قلبها، وشغاف القلب: حجابه وغلافه الذي هو فيه)) (٤).

فالشغاف غلاف يحيط القلب، والمعنى المرادف في الآية هو اختراق الحب لهذا الغلاف للوصول إلى القلب دلالة على المبالغة في وصف حب امرأة العزيز ليوسف -عليه السلام-

إلا أنّ العكبري (ت ٦١٦هـ) ذهب إلى معنى الإحاطة في الآية لا الاختراق، فقال: ((قد شغفها)) يقرأ بالغين، وهو من شغاف القلب، وهو غلافه، والمعنى: أنه أصاب شغاف قلبها، وأن حبه صار محتوياً على قلبها كاحتواء الشغاف عليه)) (٥).

ب. أنّه لسان القلب، فقد قال الآلوسي: ((قيل هو جلدة رقيقة يقال لها: لسان القلب، حتى وصل إلى فؤادها، وبهذا يحصل المبالغة في وصفها بالحب له)) (٦).

أي أنّ الشغاف غشاء رقيق يكون على القلب، فكأنّ حبها خرق هذا الغشاء مع قربه وملاصقته للقلب، فوصل إلى الدّاخل، للدّلالة على المبالغة، وقد نقل عن السدي مثل هذا المعنى، بقوله:

((والشّغاف: جلدة من على القلب يقال لها: لسان القلب، يقول: دخل الحب الجلد حتى أصاب القلب)) (٧).

---

(١)روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٢٩٩/١٢.

(٢) انظر: الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٥١٣.

(٣) معاني القرآن، الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن منظور الدليمي (ت ٢٠٧هـ) تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح اسماعيل الشلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، الطبعة الأولى، ٤٢/٢.

(٤) تفسير الطبري، مرجع سابق، ٢٣٥/١٢.

(٥) التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين، (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، ٧٣٠/٢.

(٦) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٢٩٩/١٢.

(٧) تفسير الطبري، مرجع سابق، ٢٣٧/١٢.

ويبدو أنّ هذا القول لا يبتعد كثيراً عن المعنى الأول، فكلا القولين عند الآلوسي يدلان على أنّ الشغاف بمعناه الحسّي هو غشاء يحيط بالقلب، والمعنى العقلي هو الاختراق للوصول إلى القلب نفسه، والغرض من ذلك هو المبالغة في دلالة حب امرأة العزيز ليوسف -عليه السلام- .

ج. أنّ الشغاف سويداء القلب، والمقصود بالسويداء إمّا باطن القلب -كما روي عن الحسن- أو وسطه [1]، وكلا المعنيين عند الآلوسي يؤدي إلى المبالغة. وقد أورد هذا القول بلفظة ((قيل)) الدّالة على الضعف، مما يعني أنّ الآلوسي يرجح القول الأول، وذلك لإيراده الوجهين الآخرين بصيغة التضعيف ((قيل))، غير أنه لم يخرج في كل الأقوال عن دلالة الاختراق للتعبير عن المبالغة في الفعل.

٢. القراءة الثانية: ((شعَفها)) بفتح العين المهملة، وهي قراءة شاذّة، والمقصود بها: كل قراءة لم يتوفر فيها شرط واحد من شروط القراءة الصحيحة وهي صحّة سندها إلى الرسول -صلىٰ الله عليه وسلم-، وموافقتها لرسم المصحف العثماني، وموافقتها لوجه صحيح من أوجه العربيّة [2]، وقد ذكر الآلوسي هذه القراءة بوجهين [3]:

١. ((شعَفها)) بفتح العين المهملة، وقد نسب هذه القراءة إلى علي كرّم الله تعالىٰ وجهه، وآخرين.

٢. ((شعِفها)) بكسر العين المهملة، ونسبها إلى ثابت البنانّي.

والوجه الأول من هذه القراءة هو المشهور، فقد ذكر السبتي (ت ٥٤٤هـ) أنّ: ((شعَف الجبال هذا هو المشهور بالشين المعجمية والفاء مفتوحتين وهي رؤوسها وأطرافها))[4]، وقد ذكر الآلوسي أصلين لمعنى ((شعف))، أحدهما: هو من شَعَفَ البعير: إذا هنأه فأحرقه بالقطران، فالمعنى وصل حبه إلى قلبها فكاد يحترق، ومن هذا قول الأعشى: [5][البسيط]

تَعْصِي الوشاة وكان الحبُّ آونة مما يزيِّنُ للمَشْعوفِ ما صنعا[6]

---

(١)روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٢٩٩/١٢.

(٢) انظر: علوم القرآن الكريم، نور الدين محمد عتر الحلبي، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص: ١٥٣.

(٣) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١٢.

(٤) مشارق الأنوار على صحاح الآثار، السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، (ت ٥٤٤هـ)، المكتبة العتيقة ودار الحديث، ٢٢٦/٢.

(٥) ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ص: ١٠١.

(٦) روح المعاني، أبو الثناء الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١٢.

فالمشعوف في اللّغة هو الذي أحرق الحب قلبه، وهو مأخوذ من ((الشعف))، أي: اللذة بحرقة توجد من الجراحات والجرب [1]، وهذا المعنى نفسه واردٌ في الكشاف، إلا أنّ الزمخشري يستشهد بقول امريء القيس[2]:[الطويل]

أتقتلني وقد شعفت فؤادها   كما شعف المهنأة الرجلُ الطالي[3]

ومعنى ((شعفت فؤادها)): أحرقت قلبها، والمهنأة: من هنأت الناقة: إذا طليتها بالقطران، وهي تستلذُّه حتى تكاد تَغشى عليه [4]،وعلى هذا يكون معنى الآية ((شعفها حبّاً)): أحرق حبُّهُ قلبَها بعد أن وصل إليه، وعلى الرغم من عذابها فهي مستلذّة فيه، كالناقة التي تحنى بالقطران لعلّة تصيبها، فتصل مرارته إلى قلبها، وفي ذلك لذّتها [5].

أمّا الأصل الآخر الذي ذكره الآلوسي ((للشعف)) بالعين المهملة، فهو ما نقله عن الراغب الأصفهاني من أنّ شعفة القلب هي رأسه عند معلق النياط، ويقال لأعلى الجبل شعفة أيضاً[6].

فالشّعف هو أعلى الشيء، وهذا ما ذكره ابن دريد (ت ٣٢٧هـ) بقوله: ((وشعفة الجبل أعلاه، والجمع شعاف، والشعفة أيضاً، خصلة شعر في وسط الرأس)) [7]، لذا فإنّ تفسير قوله تعالىٰ ((شغفها حبّاً)) على هذا الوجه: أنّ الحب غشي قلبها من فوق، دلالة على غلبته، وهذا هو ما ذهب إليه الخليل (ت ١٧٥هـ) [8]، وابن فارس (ت ٣٩٥هـ) الذي قال: ((الشعفة: رأس الجبل، والجمع شعفات وشعف. وضرب فلان على شعاف رأسه، أي: أعالي رأسه، وشعفة القلب: رأسه عند النياط، ولذلك يقال: شعفة الحب كأنه غشي قلبه من فوق [9].

---

(١)المحرر الوجيز، ابن عطية، مرجع سابق، ٢٣٨/٣.

(٢) ديوان امرئ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، (ت ٥٤٥م)، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص: ١٣٧.

(٣) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٥١٣.

(٤) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني الموصلي، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)، وزارة الأوقاف -المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ٣٣٩/١.

(٥) انظر: المحتسب، ابن جني، مرجع سابق، ٣٣٩/١. وانظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، شهاب الدين البناء، أحمد بن محمد بن أحمد الدمياطي، (ت ١١١٧هـ)، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦، ص: ٣٣١.

(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١٢.

(٧) جمهرة اللغة، ابن دريد الأزدي، أبو بكر بكر محمد بن الحسن (ت ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي،دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٧م، ٨٦٩/٢.

(٨) كتاب العين، الفراهيدي، مرجع سابق، ص: ٤٨٣-٤٨٤.

(٩) مجمل اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي، (ت ٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ٥٠٣/١.

أي أنّ ((الشعف)) أعالي كل شيء ورأسه، فشعف الجبل: رأسه وأعاليه، وشعف القلب: هو رأسه المعلق عند النياط، وشعفه الحب: أي وصل إلى رأس قلبه.

نلحظ مما تقدّم أنّ الآلوسي يذكر الآراء الواردة في معنى اللفظة بصورة موسّعة، مستعيناً بالمشهود من القراءات، ثم يستشهد بالشّاذ أيضاً، ذلك للإحاطة بكل ما قيل في ذلك من شروحات ومعانٍ، حتى يصل إلى المعنى الجامع الذي به يستقيم الكلام، ويحصل زيادة في التفسير وتبيان للمعنى. ولم يكن الآلوسي ناقلاً للآراء فقط، بل كان ناقداً لها أيضاً، ومضيفاً عليها، ويظهر ذلك واضحاً عند ذكره لمقارنة العلماء بين اللفظتين، إذ يذكر لذلك ثلاثة آراء ويفاضل بينها، فيرتبها حسب قوّتها وضعفها عنده، كالآتي:

أولاً: أنّ الشّغف الحب القاتل، والشّعف حبٌ دون ذلك، وينسب هذا القول لابن عبّاس (١).

أي أنّ الكلمتين متفقتان في المعنى، فكلاهما يدل على الحب، إلا أنهما تتفاوتان في درجته، وهذا القول يتميّز الآلوسي به من كثير من التفاسير -التي اطلعت عليها- التي لم تذكره كتفسير الطبري (٢)، وابن عطيّة (٣)، والقرطبي (٤)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (٥)، وقد نسب الآلوسي هذا القول إلى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) في كتابه: ((أسرار البلاغة))(٦)، ويبدو أنّ الآلوسي تأثر بما فيه، فنقل مراتب الحب منه، فقال: ((وفي كتاب (أسرار البلاغة) في فصل ترتيب الحب: أنّ أول مراتب الحب الهوى، ثم العلاقة وهي الحب اللازم للقلب، ثم الكَلَف وهو شدّة الحب، ثم العشق وهو اسم لما فضل عن المقدار المسمى بالحب، ثم الشَّعَفُ -بالمهملة- وهو احتراق القلب من لذّة يجدها، وكذلك اللوعة واللّاعج، ثم الشَّغَفُ -بالمعجمة- وهو أن يبلغ الحبُّ شَغَاف القلب، ثم الجوى وهو الهوى الباطن، ثم التيم وهو أن يستعبده الحب، ثم التَّبلُ وهو أن يسقمه الحب، ثم التدلُّه وهو ذهاب العقل من الحب، ثم الهُيُوم وهو أن يذهب الرجل على وجهه لغلبة الهوى عليه)) (٧).

---

(١)روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١٢.
(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (تفسير الطبري)، مرجع سابق، ٢٣٥/١٢-٢٣٩.
(٣) المحرر الوجيز، ابن عطيّة، مرجع سابق، ٤٧٤/١.
(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، ١١٦/٩-١١٧.
(٥) التحرير والتنوير، ابن عاشور، مرجع سابق، ٢٦٠/١٢.
(٦) لم أعثر على مراتب الحب في كتاب أسرار البلاغة، ولكنني وجدته في كتاب (فقه اللغة وسر العربية)، الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل (ت ٤٢٩ هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص: ١٢٩.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠١/١٢.

فالشّعف أقل مرتبة في الحب من الشّغف، وهذا القول هو ما رجّحه االآلوسي، ذلك لأنه بدأ به على الرغم من عدم اشتهاره بين المفسرين، إضافة إلى ذلك فإنه يورد الأدلةعلى تقويته من كتب أخرى، وهذا يدل على استقلاليته في رأيه، وشخصيته الواضحة فيما يقول، وإن كان يعتمد على أقوال العلماء السابقين للوصول إلى المعنى المستقيم.

ثانياً: أنَّ الشَّغَف الحبُّ، والشَّعف الجنون، وقد نسب هذا القول إلى الشعبي [١]، وعلى هذا الوجه فإنّ الكلمتين مختلفتان في المعنى، وقد أورد الآلوسي هذا الرأي ناقلاً غير منكر له، إلا أنّه لا يرجحه على القول الأول، لذا اكتفى بذكره دون ايرادما يقويه وبلا تعقيب عليه.

ومعنى الجنون ((للشَّعف)) إنّما أصله مأخوذ من الذعر الذي يصيب الدّابة، فقد روي عن إبراهيم النخعي أنّه قال: ((الشَّغف الحب. والشَّعف: شعف الدّابة حين تذعر))[٢].

ثالثاً: أنّ الكلمتين متضادتان في المعنى، فالشَّغَف في الحب، والشّعف في البغض، ونسب هذا القول إلى أبي زيد [٣].

وهذا الرأي مردود في تفسير الآية ((شّغَفّها حُبَّاً))، ذلك لأن المعنى المراد فيها هو شدّة الحب، لذا فقد أنكره الطبري بالكليّة، فقال: ((وهذا الذي قاله ابن زيد لا معنى له؛ لأنّ الشّعْف في كلام العرب بمعنى عموم الحب أشهر من أن يجهله ذو علمٍ بكلامهم))[٤]، أي أنّ اللغة تأبى هذا المعنى، ولا يقول به من علم بكلام العرب كأمثال أبي زيد.

واستشهد الآلوسي بالقراءة الشّاذة لإنكار معنى البغض، فقال: ((وهذا المعنى ممتنع الإرادة هنا على هذه القراءة [٥].

فنلحظ أنه لا يجمع الأقوال المتفرقة في دلالة الكلمة فقط، بل هو ناقد لها، يحسن منها ما يوافق اللّهجات العربية، وينكر ما لا يراه مناسباً للآية وأوجه قراءاتها، كما نجده قد برع في الاعتماد على الدّلالات التي من أصول حسيّة للوصول إلى المعاني المعنويّة العقليّة المقصودة في الآية.

---

(١)المصدر نفسه، ٣٠٠/١٢.
(٢)تفسير الطبري، مرجع سابق، ٢٣٨/١٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١٢.
(٤) تفسير الطبري، مرجع سابق، ٢٣٩/١٢.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١٢.

ويرى الباحث أنه على الرّغم من الاختلافات الواردة في معنى الفعلين ((شعف وشغف))، إلا أننا يمكن أن نحسم هذا الخلاف من خلال إجراء موازنة صوتيّة بينهما؛ إذ إنّ كلاً منها يتناسب بأصواته مع معناه الذي يدل عليه، فالشَّغف -بالغين-، يدل على الرّقة والعذوبة واللّذة في الحب، ودلّ على ذلك صوت الغين الرّخو -الذي ليس فيه شدّة- والذي يوحي بشيء من الخفاء والغموض أيضاً (١)، لذا استعمل في اللّغة للغلاف الذي يحيط بالقلب فهو دونه كالحجاب (٢)، وكأنّ الحب متخفياً بين جنبات القلب.

أمّا((شّعَف)) -بالعين- فإنه يدل على حرقة القلب ولوعته، مما يؤدي إلى الإعلان عنه، وقد أوحى بذلك صوت العين المجهور الذي يخرج من وسط الفم، ويعد من أنصع الحروف وأفخمها جرساً (٣).

وعلى هذا أقول: إنّ قراءة الجمهور ((شغَفها)) بالغين المفتوحة هي الأرجح، ليس لكونها قراءة الحجة من القرّاء فقط، بل إنها كذلك تجمع بين معنى الرّقة واللّذة في الحب؛ لكون الغين من الحروف الرّخوة، والاعلان عنه المتمثّل بفتح عين الفعل -كما أوضحنا ذلك-.

٣. الإبدال في لام الكلمة:

تغيير دلالات المفردات حين يحدث الإبدال في لامها، كما تغيّرت في المفردات التي حدث فيها الإبدال في فائها وعينها، وقد تطرّق الآلوسي لهذا النوع من الإبدال في مواضع عدّة، نأخذ منه مثالاً يوضّح اهتمامه بإبدال الصوامت فيما بينها، وتأثيرها في توجيه معنى الآية القرآنية عنده، والمثال هو: الفعلين ((أَهُشُّ و أَهُسُّ)):

يحدث إبدال الشّين بالسّين في المفردة، فيؤدي ذلك إلى اختلاف العلماء في أصلها ومعناها، ومسوّغ هذا الإبدال أنّ الحرفين -وإن اختلفا مخرجاً- متّفقان في كثير من الصّفات، فهما من أصوات الرّخو والهمس، والترقيق والانفتاح والاستفال (٤)، وقد أشار الآلوسي إلى هذا الإبدال عند تفسيره قوله تعالىٰ(**قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى**)[طه: ١٨]

---

(١)الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٣٤٤/٤

(٢) انظر: المحتسب، ابن جني، مرجع سابق، ٣٣٩/١.

(٣) كتاب العين، الفراهيدي، مرجع سابق، ص: ٨

(٤) انظر: الإبدال، المؤلف: أبو الطيّب اللغوي، ١٥٤/٢.

وانظر: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص: ٤٧-٥١.

إذ يذكر للفعل ((أهشُّ)) قراءتين: إحداهما: بالشّين المنقوطة، ((أهشُّ))، وهي القراءة المشهورة، والأخرى: بالسّين المهملة ((أهسُّ))، وهي قراءة شاذّة تفسيرية يسوقها الآلوسي للإحاطة بالمعنى وتبيانه، ويمكن تفصيل ذلك بالآتي:

أولاً- القراءة الأولى ((أهشُّ)) بالهمزة المفتوحة والهاء المضمومة والشّين المنقوطة، وهي قراءة الجمهور، وقد ذكر الآلوسي أن معناه ((أخبط))، فقال: ((أهشُّ بها)) أي: أخبط بها ورق الشّجر وأضربه ليسقط على غنمي [١]، وهذا يعني أنّ مفعول ((أهشُّ)) محذوف، تقديره: ورق الشجر، وهذا ما يفهم من قول قتادة عند تفسيره الآية: ((قال: أخبط بها الشجر، وكان نبي الله موسى -صلىٰ الله عليه وسلّم- يهشُّ على غنمه ورق الشّجر))[٢]، وهكذا ذهب الماوردي [٣]، والقرطبي [٤]، اللذان استشهدا بقول الراجز [*]:[الرجز]

أهشُّ بالعَصا على أغنامي   من ناعم الأراك والبِشامِ

فالهشُّ بالمعجميّة: الخبط والضرب، وقد ذكر الآلوسي للفعل صيغة أخرى ((أُهِشُّ)) بكسر الهاءفقال: ((وقرأ النخعي، أُهِشُّ بكسر الهاء ، ومعناه كمعنى مضموم الهاء، والمفعول على القراءتين محذوف)) [٥]، أي: أنه لا يفرق بين دلالة الفعلين بقراءة الشين المعجمة سواءأكانت الهاء مضمومة أو مكسورة، فكلاهما بمعنىً واحد، واستعمال أحدهما مكان الآخر لا يؤثر في معنى الآية وحكمها الإعرابي.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٩/١٦.
(٢) تفسير الطبري، مرجع سابق، 180/16.
(٣) النكت والعيون، الماوردي، مرجع سابق، ٣٩٩/٣
(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، ١٢٥/١١
(*) لم أعثر على قائل البيت، وهكذا ورد بدون نسبة في كتب التفسير. انظر: تفسير الطبري: ١٨٠/١٦، والنكت والعيون: ٣٩٩/٣، وتفسير القرطبي: ١٢٥/١١، وفتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي بن عبد الله اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٤هـ، ٤٢٧/٣.
والآراك والبشام: نوعان من الشجر ترتعيهما الماشية، وفي أصنانها لين، وقد تأكلها الماشية إذا كانت خضراء.
انظر: تفسير الطبري: ١٨٠/١٦.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٩/١٦.

ويبدو أنّ الآلوسي نقل هذا القول بنصّه من أبي حيّان الأندلسي، وذلك لأن ألفاظه التي استعملها هي نفسها المذكورة في البحر المحيط [(١)]، إلا أنّه لا يكتفي بنقل آراء العلماء واختلافهم في دلالة الألفاظ، بل ينصّب نفسه حكماً عليها فيرجح ما يوافق القراءة الصّوتية لها من دون تكلّف، وينكر الأُخر، ويظهر لنا هذا واضحاً عند نقله وجهاً آخر لقراءة ((أهشُّ)) بالتضعيف لكن فُرَّ منه، لأن الشّين فيه تفشٍّ، فاستثقل الجمع بين التضعيف والتفشّي، فيكون كتخفيف: ظلت، ونحوه [(٢)].وقد أنكر الآلوسي هذا التخريج المتكلف، فقال: ((وهو في غاية البعد)) [(٣)].

تبيّن لنا مما تقدّم أن للعرب في الفعل ((أهشُّ)) بالشين المعجمة ثلاث لغات هي: ((أَهُشُّ)) بضم الهاء والشّين المشدودة، و ((أَهَشُّ)) بفتح الهاء والشّين المشدودة، والأخيرة ((أَهُشُ)) بضم الهاء وتخفيف الشّين، والآلوسي لا يفرق بينها في الدّلالة، فكلها بمعنىً واحد، ولكن الذي اختلف عنده دلالة الفعل نفسه، وذلك تبعاً لأمرين، أحدهما: أصل الفعل، فإنه يحتمل أن يكون من الفعل الثلاثي هشَّ يهش هشاشةً -بكسر العين في المضارع، إذا مال، ومعنى الآية على ذلك: أي: أميل بها على غنمي بما يصلحها من السّوق وإسقاط الورق لتأكله ونحوها [(٤)].

أو قد يكون الفعل ((أهُشُّ)) مأخوذاً من فعلٍ ماضٍ رباعي، إذا كانت الهمزة مضمومة في المضارع، فقد نقل ابن خالويه (ت ٣٧٠هـ) عن النخعي أنّه قرأ ((أهُشُّ)) بضم الهمزة وكسر الهاء من ((أهَشَّ)) الرباعي [(٥)]، وقد نقلها عنه الزمخشري أيضاً ودلالة الفعل في هذه الحالة هي تكسّر الشيء لهشاشته [(٦)].

---

(١)انظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي ، مرجع سابق، ٢٢٠/٦.
(٢) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٧٠/١٦.
وانظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ٢٢٠/٦.
(٣) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٧٠/١٦.
(٤) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٩/١٦.
وانظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الدمشقي، ٢١٢/١٣.
(٥) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٧٠/١٦.
(٦) انظر: الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ٢٦٩/١٦.
وانظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ٢٢٠/٦.

أمّا الأمر الآخر الذي يؤثر في دلالة الفعل هو تعديته ولزومه، وقد اختلف علماء اللّغة والتفسير في ذلك، فذهب بعضهم إلى كونه فعلاً لازماً يكتفي برفع فاعله ولا يحتاج إلى مفعول به؛ على اعتبار أنّه مأخوذ من هشَّ الورقُ والكلأُ والنباتُ: إذا جفّ ولان، وعلى هذا لا حذف في الآية [(١)]، وقد ضعّف الآلوسي هذا القول؛ إذ أورده بصيغة ((يقال)) الدالة على ذلك [(٢)]، واختاره الزمخشري، فقال: ((إنّه من هشَّ الخبزُ يهشُّ إذا كان يتكسّر لهشاشته)) [(٣)].

أمّا كثيرٌ من العلماء فقد ذهب إلى أنّ الفعل ((أَهشُّ)) فعلٌ متعدٍ، ومفعوله محذوف تقديره: ورق الشجر -كما مرّ سابقاً-، إلا أنهم اختلفوا في دلالته عند تعديته بنفسه أو بحرف الجر، ويمكن توضيح ذلك بالآتي:

١. إذا تعدّى الفعل بنفسه مباشرة، فحينئذٍ يدل على الضّرب، وهذا ما ذهب إليه ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ) عندما قال: ((هششت الورق أهشه هشّاً، إذ ضربته بعصا لينحتَّ فتعلفه لغنمك)) [(٤)]. وبذلك يكون معنى الآية: أنّ سيدنا موسىٰ -عليه السّلام- يضرب أغصان الشّجر ليتناثر ورقها على رؤوس الغنم فتأكله، وهذا ما رجّحه الآلوسي [(٥)]، ويميل إليه الباحث، لكونه يدل على الرحمة العظيمة التي بعث الله بها الأنبياء، إذ إنّ موسىٰ -عليه السّلام- من رحمته على أغنامه جعل العصا أداة لطعامها بدلاً من ضربها وزجرها، وفي ذلك دلالة على الخلق الكريم الذي تمثّل في شخصيته -عليه السّلام- .

٢. إذا تعدّى بحرف الجر ((إلى)) أو ((اللام))، فإنه يعطي دلالة الارتياح، وهذا ما ذهب إليه خالد الأزهري (ت ٩٠٥هـ)، إذا قال: ((يهش: يرتاح، من هششت، بكسر العين، قال في الصحاح: هششت لفلان بالكسر، أهشُّ هشاشةً، إذ ارتحت له)) [(٦)]، وكذلك ذكر ابن السكيت المعنى نفسه في تعدية الفعل بـ ((إلى))، فقال: ((هششت إليه أهش هشاشة، إذا خففت إليه وارتحت له)) [(٧)].

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٩/١٦.
(٢) المصدر نفسه .
(٣) الكشاف، مرجع سابق، ص: ٦٥٣.
(٤) اصلاح المنطق، ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت ٢٤٤هـ)، المحقق: محمود مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص: ١٤٩.
(٥) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٩/١٦.
(٦) شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهري، زين الدين بن عبد الله الجرجاوي، المعروف بالوقّاد، (ت ٩٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ٤١٨/٢.
(٧) اصلاح المنطق، ابن السكيت، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

٣. تعديته بحرف الجر ((على)) لتضمينه معنى الانحناء، يقال: انحنى عليه بالعصا، إذا رفعها عليه موهماً للضرب، أي: زجرها منحنياً عليها [١]، وهذا المعنى يدل على أنّ الفعل ((أهشُّ)) في الآية يفيد التهويل والتخويف للغنم [٢]، لذا فإنّ الآلوسي يضعفه فيورده بلفظة ((يقال)) الدالة على ذلك [٣]، إذ إنّ أخلاق الأنبياء اتّسمت بالرحمة مع كل مخلوقات الله تعالىٰ لا بالقسوة والتهويل والتخويف، قال تعالىٰ: **(وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا)**[الفرقان: ٦٣].

ثانياً: القراءة الثانية: ((أهسُّ)) بالهمزة المفتوحة والهاء المضمومة والسّين المشدودة، وهي القراءة الشّاذة التي ذكرها الآلوسي وفيها إبدال الشّين بالسّين في لام الكلمة، فقال: ((وقرأ الحسن وعكرمة: ((أهسُّ)) بضم الهاء والسّين المهملة، من الهسِّ، وهو زجر الغنم [٤]، وهذا يعني أنّ الإبدال نتج عنه تغيير في دلالة لفظة ((أهشّ)) عندما قُرئت بالسّين، فالفعلان مختلفان في الدّلالة عند الآلوسي، لذا نجده يورد القول بأنهما بمعنىً واحد بصيغة التضعيف، فيقول: ((ويقال: هسَّ الشيء وهشَّه إذاً فتّه وكسره، فهما بمعنىً واحد)) [٥].

ويرى الباحث أنّ كلاً من الفعلين له معنىً قائم بنفسه، إذ إنّ صوت الشّين فيه صفة التّفشي، والتفشي هو انتشار الهواء في الفم عند النّطق بحرفه، وسبب انتشار الشّين في الفم رخاوتها وعدم انتظامها، لذلك ناسبت ((أهش)) التي دلّت على ضرب أغصان الشجر ليتساقط ورقه على رؤوس الأغنام بانتشار وعدم انتظام [٦].

أمّا صوت السّين فهو من أصوات الصفير، والصّفير يمنح الحروف قوّة [٧]، لذا ناسب الفعل ((أهسُّ)) الذي دلّ على الأمر والزجر، وهذا يعني أنّ ليس واحداً من الحرفين بدلاً من صاحبه -عند الآلوسي-، لأنّ لكل واحد منهما وجهاً قائماً يغاير الآخر في الدّلالة.

يتّضح مما تقدّم أنّ موقف الآلوسي من مسألة الإبدال الصوتي في الصّوامت ترجيح ه اتفاق اللّفظين الحاصل بينهما الإبدال بالدّلالة إن كانتا من لهجتين مختلفتين كما في أمثلة الإبدال الحاصل في فاء الكلمة وعينها، فإن كانتا من لهجة واحدة فالأرجح عنده اختلافهما في الدّلالة وهذا واضح في مثال الإبدال بـ لام الكلمة.

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٩/١٦.

(٢) إعراب القرآن وبيانه، محيي الدّين بن أحمد مصطفى درويش (ت ١٤٠٣هـ)، دار الإرشاد، حمص-سوريا، ودار اليمامة ودار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٥هـ، ١٧٥/٦.

(٣) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٩/١٦.

(٤) المصدر السابق، ٢٦٩/١٦.

(٥) المصدر السابق، ٢٧٠/١٦.

(٦) الكنز في القراءات العشر، ابن المبارك، أبو محمد عبد الله بن عبد المؤمن الواسطي (ت ٧٤١هـ) المحقق: د. خالد المشهداني، النّاشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ١٧١/١.

(٧) الميزان في أحكام تجويد القرآن، فريال زكريا العبد، دار الايمان، القاهرة، ص: ٧٩.

ثانياً: الإبدال الصوتي في الصوائت القصيرة ((الحركات)):

الحركات في اللّغة العربية ثلاث: هي الفتحة والكسرة والضمّة، وإن نطقها يقوم على شكل ممر الهواء المفتوح فيما فوق الحنجرة، فالحركة هي صوت مجهور لا يسمع له انفجار أو احتكاك [١]، وسمّيت صوائت قصيرة؛ لأنها أبعاض حروف المد واللّين، وهي الألف والياء والواو، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمّة بعض الواو، ولما كانت حروف المد تتعاقب فيما بينها، فكذلك هذه الحركات تتعاقب فيما بينها في لغات القبائل العربية [٢].

وللحركة أهمية كبيرة في نظام العربية، إذ لا كلام بدون حركات، فالحروف أصوات لا يمكن النطق بها بدون حركات، لذا قال سيبويه: إنّ الحرف السّاكن ميّتٌ، والحرف المتحرك حيٌّ [٣]، إضافة إلى ذلك ما تؤديه الحركات من تغيير في معاني الجذر الواحد، إذ تفرق بين الدّلالات وتمييز بين الصيغ ويظهر ذلك واضحاً في المشتقات -مثلاً- [٤]، فقولنا: ((مستخرِج)) بكسر الراء، المقصود به من قام بفعل الاستخراج -اسم فاعل-، أمّا ((مستخرَج)) بفتح الرّاء فيعني الواقع عليه الفعل -اسم مفعول-، لذا اتّخذ علماء اللغة والتفسير الحركة وسيلة للتفريق بين المعاني المتقاربة، وسعوا إلى الكشف عن هذه المعاني، بعد إدراكهم أنّ هناك اختلافاًفي قوّة الحركات وضعفها، إذ إنّ الضمة تعتبر أقوى الحركات، وأضعفهنّ الفتحة، فأصبحوا يفرقون في دلالة اللفظة من خلال ذلك، إذ يختارون صوت الحركة الأقوى للمعنى الأقوى، والصوت الأضعف للمعنى الأضعف [٥].

وقد تنبه الآلوسي إلى اختلاف الدّلالة باختلاف الحركات في المفردة الواحدة، فأورد ذلك في تفسيره، إذ أشار إلى أنّ تناوب الحركات فيما بينها غالباً ما يكون نتيجة اختلاف لهجات القبائل العربية، ويمكن توضيح ما ذكره في ذلك بما يأتي:

---

(١) دراسات في اللسانيات التطبيقيّة، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، سنة ٢٠٠٢م، ص:٢٤٤-٢٤٩.
(٢) الإبدال في لغات الأزد دراسة صوتية في ضوء علم اللغة الحديث، أحمد بن سعد قشاش، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ١١٧، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص: ٤٧٣.
(٣) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٤٢٣/٣.
(٤) انظر: الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت ٣٩٥هـ)، حققه وعلّق عليه: محمد إبراهيم سليم، الناشر: دار العلم للثقافة والنشر، القاهرة-مصر، ص: ٢٤.
(٥) انظر: الخصائص، ابن جني، ٧٩/١.

١. **الإبدال بين الفتحة والكسرة:**

تعدّ اللّهجات العربية واختلافاتها الصّوتية سبباً مهمّاً في الإبدال الحاصل بين حركتي الفتح والكسر في الكلمة، ويتضح ذلك في كسر الحروف المضارعة عند بعض القبائل العر بيّة، وقد أشار الآلوسي إليه عند تفسيره قوله تعالىٰ: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)[الفاتحة: ٥]، إذ ذكر للفعل المضارع ((نعبد)) قراءتين: إحداهما: قراءة الجمهور بفتح النّون وضم الدأل، ونسبها إلى الحجازيين، وعدّها هي اللغة الفصحى [١]، على اعتبار أن المشهور في حروف المضارعة للفعل الثلاثي أن يكون مشكّلاً في كل الحالات، وبهذا جاء القرآن الكريم، وهذا المألوف في اللّغة النموذجية [٢].

ولم يكتفِ الآلوسي بنسبة هذه القراءة لأهل مكة، بل نسب لبعض أهلها أيضاً قراءة إسكان الدّال ((نعبدْ)) [٣]، ومسوغها -كما يبدو- أنّ السكون للوقف، فقد أجاز ذلك في هذا الموضع على وجه التسامح، فذلك جائزٌ وليس حسناً للفصل بين المتعاطفين [٤].

أمّا القراءة الأخرى التي ذكرها في ((نعبد)) فقراءة شاذة بكسر النون، إذ قال: ((وقد قرأ عبيد بن عمير وزيد بن حبيش ويحيى بن وثّاب والنخعي ((نعبد)) بكسر النّون، وهي لغة قيس وتميم وأسد وربيعة وهذيل))[٥]، أي: أنّ الآلوسي يؤكد على أنّ ظاهرة كسر الحروف المضارعة نمط لهجي لغير الحجازيين، فمعظم القبائل -غير الحجازيّة- جنحت إلى كسر الحروف المضارعة، ولكن ليس ذلك على الإطلاق وإنّما بشروط أوضحها في قوله: ((وكذلك حكم حروف المضارعة في هذا الفعل وما أشبهه كـ ((نستعين)) مما لم ينضم ما بعدها فيه، سوى الياء لاستثقال الكسرة عليها))[٦]، فالعرب مجمعة على فتح ما كان ماضيه ((فعَل)) أو ((فعُل)) في المستقبل، فيما جنحت معظم القبائل -غير الحجازية- إلى كسر حروف المضارعة فيما جاء ماضيه ((فعِل))[٧]، ويمكن توضيح الشروط التي ذكرها الآلوسي لحصول هذه الظاهرة في الأفعال بالآتي:

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١.
(٢) في اللهجات العربية، د. ابراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص: ١٢١.
(٣) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠١/١.
(٤) انظر: منار الهدى في بيان الوقف والابتدا، الأشموني، أحمد بن عبد الكريم بن محمد المصري الشافعي، (ت ١١٠٠هـ)، المحقق: شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص: ٧٢.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١.
(٦) المصدر السابق، ٣٠١/١.
(٧) انظر: المخصص، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي، (ت ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ٣٣٣/٤.

١. أن يكون الفعل الثلاثي على وزن ((فعِل يفعَل)) مكسور العين ماضيها، ومفتوحها مستقبلاً، نحو: علِم، وشرِب، وأمِن، وعهِد، فيقال: ((تِعلم، وتِشرب، وتِيمن، وإعهد)) (١).

٢. إذا كان ماضيه زائداً عن ثلاثة أحرف ومبدوءاً بهمزة وصل نحو: ((تِعلمون)) (٢).

٣. أن يكون حرف المضارعة نوناً، أو تاءً، أو همزة المتكلم، نحو: نِلعب، وتِنجحون، وإخال، والأخير من الأفعال المعتلّة العين التي تجوز فيها كسر أوائل مضارعها أيضاً، فقد ذكر الجوهري أن ذلك هو الأفصح فيها، وإن كان القياس بالفتح (٣).

وقد استثنى الآلوسي حرف المضارعة الياء من الكسر، وعلّل ذلك من أجل استثقالهم الكسرة على الياء (٤)، لأن الكسرة جزء من الياء، فكأنّه اجتمع المتماثلان (٥).

وكان سيبويه يستثني الياء في الكسر في اللغة المطّردة (٦)، ويبدو من هذا الكلام أنّ جميع العرب يلتزمون الفتح، عندما يكون حرف المضارعة ((ياءً)) وهو غير ذلك، إذ يذكر الآلوسي أنه ورد كسر الياء قليلاً عن بعض العرب فقال: ((على أنّ بعضهم قال: ((ييجل)) بكسر ياء المضارعة من ((وَجِل)) وقرأ بعضهم ((يِعلمون)) والأصل: يَعلمون)) (٧).

أي: أنّ الفعل ((وجِل)) يقول عنه أهل الحجاز ((يَوجل))، فيجرونه مجرى ((علمت))، وغيرهم من العرب -سوى أهل الحجاز- يقولون في توجل: هي تِيجل، وأنا إيجل، ونحن نِيجل، وإذا قلت يفعل فبعض العرب يقولون: يِيجل كراهية، الواو مع الياء، كأنه لما كره الياء مع الواو كسر ليقلب الواو ياءاً، لأنه قد علم أن الواو ساكنة إذا كانت قبلها كسرة صارت ياءاً (٨).

وهذا ما ذهب إليه الآلوسي من أنّ جميع العرب يلتزمون الفتح، حين يكون حرف المضارعة ((ياء)) (٩)، فيما عدا قبيلة بهراء التي عرفت لهجتها بكسر هذا الحرف مع الياء أيضاً، وقد سمّيت هذه الظاهرة بتلتلة بهراء (١٠).

---

(١)انظر: اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، الدمياطي، مرجع سابق، ص: ١٦٣.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ١٦٩٢/٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠١/١.
وانظر: المحتسب، ابن جني، مرجع سابق، ١٨٩/١.
(٥) معاني القرآن، الأخفش، أبو الحسن البلخي (ت ٢١٥هـ)، تحقيق: د. هدى محمود قراعة، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ٦٠٣/٢.
(٦) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ١١١/٤.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠١/١.
(٨) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ١١٢/٤.
(٩) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠١/١.
(١٠) في اللّهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مرجع سابق، ص: ١٢١.

وكسر أحرف المضارعة ظاهرة سامية قديمة، وجدت في العبرية والسريانية والحبشية كما وجدت في لهجات جنوب اليمن الحديثة، وفي لهجات السريان في هذه الأيام، ولا تزال هذه الظاهرة شائعة في كثير من لهجاتنا العربية المعاصرة، في النجديّة، والمصريّة [(١)]، وقد وجد الباحث أنّ كثيراً من أهل العراق يكسرون أحرف المضارعة فيقولون: نِدْرس، نِلْعب، تِلْعبون؛ بعد تسكين الحرف الثاني.

وقد اختلف علماء اللّغة في أصالة الفتح أو الكسر في أوائل الأفعال المضارعة، فذهب أغلب المتقدّمين إلى أنّ الفتح هو الأصل، فقد ذكر سيبويه أنّ كسر أول الفعل المضارع لغة جميع العرب إلا الحجاز فلغتهم الفتح، قال: وهو الأصل [(٢)]،وعلّل ذلك سلامتها في الياء وتركهم الضم في يفعل، ولا يضم لضمّة فعل فإنما هو عارض [(٣)].

وكذلك ذهب ابن سيد ه (ت ٤٥٨هـ)، وزاد بأن قال: ((وصارت لغتهم -يقصد الحجازيين- الأصل لأنّ العربية أصلها إسماعيل -عليه السّلام- وكان مسكنه مكّة)) [(٤)].

فيما ذهب الأخفش إلى: أنّ الكسرة لغة جميع العرب، فزعم أنّ كل من ورد من الأعراب لم يقل إلا ((تِعلم)) بالكسر [(٥)].

أمّا المتأخرون فقد اختلفوا في ذلك، فبعضهم يرى أصالة الفتح وحداثة الكسر، ومنهم الدكتور إبراهيم أنيس الذي قال: ((نرجّح أنّ الأصل في شكل حروف المضارعة هو ما شاع في لهجات الحجاز من الفتح في كل الحالات. وقد انحدر هذا الأصل إلى هذه اللّهجات من السامية الأولى، ثم تطوّر إلى كسر في معظم اللّغات السامية، غير أنّ تطوّره في لهجات العرب لم يشمل حالة ((الياء))، لأن الياء المشكلة بالكسرة نادرة الشيوع في النطق العربي)) [(٦)]، أي: أنه علّل ترجيحه للأصل في الفتح كون الياء مع الكسر أشق منها مع الفتح مما قد يتعارض مع حكمة التطور إلى الكسر، لذلك احتفظت معظم القبائل التي تطور لهجتها شكل حرف المضارعة، بفتحة حيث يكون ((ياء)) [(٧)].

---

(١) انظر: فصول في فقه اللغة العربية، د. رمضان عبد التّواب، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السادسة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص: ١٢٥.
وانظر: الأبدال في لغات الأزد، أحمد بن سعيد قشاش، مرجع سابق، ص: ٤٧٦.
(٢) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ١١١/٤.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المخصص، ابن سيدة، مرجع سابق، ٣٣٣/٤.
(٥) انظر، لسان العرب، مرجع سابق، ٤٠٣/١٥.
(٦) في اللّهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مرجع سابق، ص: ١٢٢.
(٧) المصدر نفسه.

في حين ذهب الدكتور رمضان عبد التّواب إلى أصالة الكسر في الحروف المضارعة، فيقول: ((والفتح في أحرف المضارعة، حادث في رأيي، في العربية القديمة)) (١)، ويستدل على ذلك بعدم وجود الفتح في اللّغات السامية الأخرى، وكذلك بديل ما بقي من الكسر في بعض اللّهجات العرية القديمة، واستمراره حتى الآن في اللّهجات العربية الحديثة كلّها (٢).

ويرى الباحث أنّ فتح الحروف المضارعة هي الفصحى، لكون القرآن الكريم جاء به، وقرأ به الحجة من القرّاء وهذا يكفي، أمّا كسرها فهو الأصل؛ ذلك لأنّ عامة العرب تنطق به، إضافة إلى ذلك فإن التطوّر الصوتي غالباً ما يحدث بالتحوّل من الصع وبة في النطق إلى سهولته نتيجة التطور الحضاري، لذا نجد أنّ الفتح كان في لغة قريش المتحضّرة، وباقية على أصلها بالكسر في لغة البدو من العرب التي لم تتأثر بلغات أخرى لبعدها عن الاختلاط بالحضارات المجاورة الحاصل لـ قريش نتيجة مركزها الديني والتجاري.

ويظهر لنا مما تقدّم أنّ الآلوسي يرى أنّ الدلالة اللّغوية للكلمة لا تتغير إذا حدث فيها إبدال صوتي في الحركات إن كان بين لغتين، ويتّضح ذلك أيضاً عند تفسيره قوله تعالىٰ: **(وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ)**[الفجر :٣]، فقد ذكر أنّ ((الوِتر)) بكسر الواو هي لغة تميم ، وقراءة الجمهور على فتحها هي لغة قريش، ولا اختلاف في الدّلالة بينهما، فكلاهما بالمعنى المقابل للشّفع، وهما لغتان كالحَبْر، والحِبْر بمعنى العالم (٣).

فالتبادل الحركي بين الفتح والكسر في الكلمة لا يغيّر دلالتها إن كان يقع بين لهجتين مختلفتين من اللّهجات العربية، ولكن مع هذا نجد أنّ الآلوسي يرجّح قراءة الفتح في هذه الآية أيضاً، لأنها قراءة الجمهور، إضافة إلى ذلك فإنّ دلالتها ثابتة وهي الفرد ضد الشفع (٤)، فيما ذكر معنى آخر لـ ((الوتر)) بكسر الواو وهو التّره، أي: الحقد (٥)، وهذا المعنى لا يناسب المعنى المراد في الآية، ولكنه يعود فيؤكد موقفه من اتفاقهما في الدّلالة، فيقول: ((والأصمعي حكى فيه أيضاً اللغتين)) (٦).

---

(١)فصول في فقه اللّغة، د. رمضان عبد التّواب، مرجع سابق، ص: ١٢٥.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) انظر، روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١١/٢٩.
(٤) جمهرة اللّغة، ابن دريد، مرجع سابق، ٣٩٥/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١١/٢٩.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق

أي: اتفاقهما في دلالة الحقد ذلك لأنهما في لغتين، فإن كان التبادل الحركي بين الفتح والكسر في لغة واحدة فذلك سيؤدي إلى تغيير دلالة الكلمة، ويظهر ذلك واضحاً في لفظة ((العوج)) بكسر العين وفتحها، ففي قوله تعالىٰ(**الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا**)[الكهف:١]، يذكر الآلوسي أنّ العِوج –وكذا العَوج– يشتركان في المعنى العام وهو الانحراف والميل عن الاستقامة، ولكنهما يختلفان في الدّلالة الخاصة، إذإنّ العِوج بكسر العين ما لا يدرك بفتح العين، فهو انحراف عن الاستقامة المعوية التي تدرك بالبصيرة، أمّا العَوج بفتح العين فهو ما يدرك بفتح العين، فهو انحراف عن الاستقامة الحسيّة التي تدرك بالبصر كعَوج الحائط والعود، وتفسيره الآية أنّ الله تعالىٰ أنزل الكتاب ليس فيه شيء من العِوج باختلال اللّفظ من جهة الإعراب، ومخالفة الفصاحةوتناقض المعنى، وكونه مشتملاً على ما ليس بحق، أو داعياً لغير الله تعالىٰ، والمعلوم أنّ تلك الأمور معنوية لذا استعمل معها لفظة العِوج المكسور العين [(١)].

نلحظ أنّ الآلوسي يذكر وجهين للعلاقة الدّلالية بين لفظتي العِوج بكسر العين، والعَوج بفتحها، أحدهما: اتفاقها بالدّلالة، فكلاهما بمعنى الميل عن الاستقامة، والآخر اختلافهما فيها فكل ما رأيته بعينك فهو عَوج بالفتح، وما لم ترى بعينك فهو يقال فيه عِوج بالكسر [(٢)]، ويبدو أنّه يرجح القول الأول، ذلك لإيراده الرأي الآخر بصيغة التضعيف ((قيل)) ولكنه لا ينكره، ويعضدترجيحه فيذكر أنّ ذلك اختيار المرزوقي في شرح الفصيح إذ قال: إنّه لا فرق بينهما [(٣)]، وكان أبو حيّان الأندلسي قد اختار ذلك فذكر أنّ ((العوج)) في المعاني كالعوج في الأشخاص، ونكّر ((عِوجا))–في الآية– ليعم جميع أنواعه؛ لأنها نكرة في سياق النفي، والمعنى أنه في غاية الإستقامة لا تناقض ولا اختلاف في معانيه [(٤)]، ونُقل أيضاً عن أبي عمرو الشيباني قوله: ((يقال في كل شيءٍ عِوج –بالكسر–)) [(٥)]، أي أنّ القول بالمكسور أعم من المفتوح، وهذا ما ذهب إليه ابن السكيت أيضاً [(٦)].

فيما ذهب أغلب العلماء إلى التفريق بين اللفظتين، بل إنّ السيوطي ذهب إلى إجماع العلماء على ذلك [(٧)]، وقد أورد عن ثعلب أنه قال:

---

(١)المصدر نفسه، ١٨٣/١٥-١٨٤.
(٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، مرجع سابق، ١٠٤/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٨٤/١٥
(٤) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ٩٣/٦-٩٤.
(٥) انظر: اصلاح المنطق، ابن السكيت، مرجع سابق، ص: ١٢٥، وانظر: المزهر، السيوطي، مرجع سابق، ١٠٤/١
(٦) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٨٤/١٥.وانظر: اصلاح المنطق، ابن السكيت، مرجع سابق، ص:١٢٥.
(٧) المزهر، السيوطي، مرجع سابق، ٢٥٢/٢.

((يقال: في الدّين والأمر عِوَج –بالكسر– وفي العصا وغيرها عَوج بالفتح))[١]، أي: أنّ المكسور العين يستعمل في المعنويات التي تعرف بالبصيرة، فيما المفتوح يستعمل في الماديّات التي تدرك بالبصر، وهذا ما أوضحه ابن خالويه عند شرحه لقول ثعلب، فذكر أنّه ((يقال: في كل ما لا يرى عِوج بالكسر، فيما يرى عَوج ((بالفتح)) مثل الشّجرة والعصا))[٢].

وكان الزّجاج قد ذكر مثل هذا المعنى، فقال: ((إنّ العِوج بكسر العين فيما لا ترى له شخصاً، وما كان له شخص قلت: عَوج بفتحها، تقول: في أمره ودينه عِوج، وفي العصا عَوج))[٣].

وكذلك اعتمد الرازي على الرؤية في تفريقه بين اللّفظين، فقال: ((العِوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى وهو الدّين والقول، فأمّا الشيء الذي يرى، فيقال فيه: عَوج بفتح العين كالحائط والقناة والشّجرة))[٤].

وذهب الزمخشري إلى اختصاص لفظ ((العِوج)) المكسور بالمعاني دون الأعيان، وأنّ المراد به: الشّك واللّبس [٥]، وهذه –كما هو معلوم– من أعمال القلب التي لا ترى بالعين المجرّدة، وأمّا ما ورد في شأن الأرض في قوله تعالىٰ (**لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا**)[طه: ١٠٧]، فإن الأرض محسوسة، واعوجاجها وكذا استقامتها مما يدرك بالبصر، فكان الأصل أنْ يقال فيها بالفتح، وقد علّل الآلوسي ذلك بقوله: ((لما أريد به هنا ما خفي من الإعوجاج حتى احتاج إثباته إلى المقاييس الهندسيّة المحتاجة إلى إعمال البصيرة ألحق بما هو عقلي صرف فأطلق عليه ذلك لذلك))[٦]، وهذا نفسه قول الزمخشري في كشافه [٧]، وقد أيّده الكفوي (ت ١٠٩٤هـ) بذلك، فقال: ((وقد يستعمل المكسور في المحسوس تنبيهاً على دقّته ولطفه بحيث لا يدرك إلا بالقياس الهندسي))[٨].

---

(١)المزهر، السيوطي، مرجع سابق، ٢٥٢/٢.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، مرجع سابق، ٢٦٧/٣.
(٤) تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، الإمام الرازي، فخر الدّين محمد ضياء الدّين عمر (٥٤٤-٦٠٤هـ)، قدم له الشيخ خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت-لبنان، سنة ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، المجلد الرابع، ١٧٣/٨.
(٥) الكشاف ، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٩٣٩.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠١/١.
(٧) الكشاف ، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٩٣٩.
(٨) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني الحنفي (ت١٠٩٤هـ)، المحقق عدنان درويش-محمد المصري، الناشر مؤسسة الرسالة، بيروت، ص: ٥٩٩.

فيما علّل ثعلب ذلك باتساع الأرض وعدم الإحاطة بها، فقال: ((العِوج عند العرب –بكسر العين– : في كل ما لا يحاط به، والعَوج بفتح العين في كل ما لا يحصل، فيقال: في الأرض عِوج، وفي الدّين عِوج، لأن هذين يتّسعان ولا يدركان، وفي العصا عَوج، وفي السن عَوج، لأنهما يحاط بهما ويبلغ كنههما))(١).

وقد استحسن السيوطي هذا التعليل، فقال: هذا حسنٌ جداً فاعرفه (٢)، امّا ابن جزي (ت ٧٤١هـ)، فقد ذكر ((أنّ العِوج بالكسر في المعاني، وبالفتح في الأشخاص والأرض شخص، فكان الأصل أن يقال فيها بالفتح، وإنما قاله بالكسر مبالغة في نفسه، فإن الذي في المعاني أدق من الذي في الأشخاص، فنفاه ليكون غاية في نفس العوج من كل وجه)) (3).

وذهب الطبري (ت ٣١٠هـ) إلى أن كسر ((العوج)) مع الأرض؛ لأنها غير منتصبة، والعرب تقول في كل اعوجاج كان في دين، أو فيما لا يرى شخصه قائماً ((عِوج)) بالكسر، والأرض مستوية غير قائمة، فأمّا ما كان من عَوج في الأشخاص المنتصبة قياماً، فإن عينها تفتح كالعَوج في ال قناة، والخشبة، ونحوها (4).

وقد تعقب الآلوسي على هذه الآراء بأن ((لا ترى)) ظاهرٌ في أنّ النفي ما يدرك بالبصر، فيحتاج إلى أن يراد به الإدراك (5)، فالرؤية في الآية بصريّة لا قلبية، على هذا فإنّ القرآن الكريم استعمل العِوج مكسور العين في الأمور المعنويّة والحسيّة على السّواء، لذا فلا فرق دلالياً بين اللّفظتين سوى أنّ المكسور العين أعم وأشمل من مفتوحها.

ويرى الباحث خلاف ذلك، إذ إنّ الحركات لها تأثير دلالي على اللّفظتين، فالفتحة أخف من الكسرة، ومن سنن العرب أنهم يختارون الصّوت الأقوى للمعنى الأقوى، والصّوت الأضعف للمعنى الأضعف (6) ، لذا فإنهم وضعوا الفتحة الأخف والأسهل للمعنى الذي يسهّل إدراكه، وهو الشيء المادي الذي يدرك بالعين المجرّدة، ووضعوا حركة الكسرة الأثقل للمعنى المعنوي الذي لا يسهل إدراكه إلا بالعقل، فهو يحتاج إلى جهد إعمال الفكر والتأمل للوصول إليه، لذا فإنّ دلالة لفظة ((العِوج)) بالكسر هي تكون بالأمور المعنويّة وكذلك الحسيّة التي لا تدرك لاتساعها، أمّا المفتوح العين فدلالته في الأشخاص والأعيان المحدودة التي تدرك بالعين المجرّدة.

---

(١)زاد المسير في في علم التفسير، ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ، ٣١٠/١.
(٢) المزهر، السيوطي، مرجع سابق، ٢٥٣/٢.
(٣) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الغرناطي، محمد بن أحمد (ت ٧٤١هـ)، اعتنى به: الدكتور عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت-لبنان، ١٤/٢.
(٤) تفسير الطبري، الطبري، مرجع سابق، ٢٢٠/١٥.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٨٤/١٥.
(٦) الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ٦٦/١.

٢. الإبدال بين الفتحة والضّمة:

أورد هذا الإبدال أبو عبيدة في فاء ((فَعْل)) الساكن الوسط، ففي قوله تعالىٰ: **(أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا)**[التوبة: ٥٣]، قال: ((مفتوح ومضموم سواء))(١)، أي: أنّ ((كرهاً)) يجوز فيها فتح فاء الكلمة أو ضمّها إذا لا فرق بينهما في الدّلالة، ويمكن توضيح رأي الآلوسي من هذه الظاهرة بدراسة الألفاظ الآتية:

*** الكَره والكُره:**

وردت لفظة ((كره)) بفتح الكاف وضمّها في مواضع عدّة من القرآن الكريم، منها قوله تعالىٰ: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا)**[النساء: ١٩]، وقد اختلف القُرّاء في إبدال فتحة الكاف من لفظة ((كَرهاً)) بالضّمة، وذكر الآلوسي لهم في ذلك ثلاثة اتجاهات هي(٢):

أ. أنّ حمزة والكسائي قرءا بالضم في كل مواضع اللفظة، إذا لا فرق بينهما في الاستعمال القرآني.

ب. أنّ عاصم وابن عامر ويعقوب قَرَ ؤُوا بالفتح والضم في قوله تعالىٰ: **(حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا)**[الأحقاف: ١٥] فقط، وفتحوا في الباقي.

ج. قرأ الباقون بالفتح في جميع ذلك.

وقد أشار الآلوسي إلى العلاقة الدّلاليّة بين اللّفظتين، فذكر أنها تكون بصورتين: إحداهما: أنهما بمعنى واحد؛ وذلك لأنهما لغتان، وقد أوضح ذلك عند تفسيره الآية المذكورة في سورة الأحقاف، إذ قال: ((قرأ شيبة وأبو جعفر والحِرْميان: ((كَرها)) بفتح الكاف، وهما لغتان بمعنى واحد: كالفَقْر والفُقْر، والضَّعف و الضُّعف))(٣)، فالكُره بالضم كالكَره بالفتح في الدّلالة، إذ لا فرق بينهما في المعنى؛ لكونهما من لهجتين مختلفتين(٤).

---

(١)مجاز القرآن، أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري (ت ٢٠٩هـ)، المحقق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٣٨١هـ، ٢٦٢/١.

(٢) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٩٢/٥.

(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٩٢/٥.

(٤) انظر: أثر القراءات القرآنية في الصناعات المعجمية، عبد الرازق بن حمودة القادوسي، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة حلوان، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص: ٢٧٦.

وقد عرض الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ) هذه القضية في كل مواضعها من القرآن الكريم، فقال: ((الكَره بالفتح ويضم ، لغتان جيدتان بمعنى الإباء))[١]، فيما ذهب الفراء [٢]، وكذلك الأخفش [*] إلى أنهما لغتان بمعنى المشقة والإجبار [٣]، ونقل عن ثعلب قوله: ((لا أعلم بين الأحرف التي ضمها هؤلاء وبين التي فتحوها فرقاً في العربيّة ولا في سنة تتبع))[٤].

وأمّا الصورة الأخرى للعلاقة الدّلالية بينهما فهي اختلافهما في المعنى، وقد أورد الآلوسي هذا الرأي بصيغة التضعيف، إذ قال: ((وقيل: الكَره: أي بالفتح المشقة التي تنال الإنسان من الخارج مما يحمل عليه بإكراه، والكُره بالضم: ما يناله من ذاته، وهو ما يعافه من حيث الطبع أو من حيث العقل أو الشّرع))[٥]، وقد نسب هذا القول للراغب الأصفهاني [٦].

وكان قد نُقل عن ابن عبّاس –رضي الله عنه– هذا المعنى أيضاً، إذا يقول: ((من قرأ (كرها) بالضم أي بمشقة، ومن قرأ (كَرها) بالفتح أي: إجباراً، أي: أجبر عليه، فقد جعل الكُره بالضم فعل الإنسان، والكَره بالفتح ما أكره عليه صاحبه، تقول: كرهت الشيء كُرهاً، وأكرهت على الشيء كَرهاً [٧].

وهذا ما ذهب إليه أبو عمرو بن العلاء، فقال: ((والكُره ما كرهته، والكَره ما استكرهت عليه، ويحتج في ذلك بقوله تعالىٰ: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ)[البقرة: ٢١٦] [٨]، إذ يفسر الآلوسي الكُره هنا بمعنى الإكراه، وحمل على المكره عليه فهو على التشبيه البليغ كأنهم أكرهوا عليه لشدّته وعظم مشقّته، ثم كون القتال مكروهاً لا ينافي الإيمان، لأن تلك الكراهية طبيعيّة ، لما في القتل أو الأسر، وإفناء البدن، وكلف المال، وهي لا تنافي الرّضا بما كلف به، كالمريض الشارب للدّواء البشع يكرهه لما فيه من البشاعة، ويرضى به من جهة أخرى [٩] .

---

(١)تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت ١٢٠٥هـ) ، مجموعة من المحققين، دار الهداية، ٤٨٤/٣٦.
(٢) انظر: اصلاح المنطق، ابن السكيت، مرجع سابق، ص: ٧٢.
(*) وهو الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة، المتوفى سنة ٢١٥هـ، أخذ النحو من سيبويه -وكان أكبر منه- وصحب الخليل أولاً، وكان معلماً لولد الكسائي، انظر: إنباه الرواة على أنبا ه النحاة، القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت ٦٤٦هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ، ٣٦/٢.
(٣) انظر: القراءات وأثرها في علوم العربية، محمد سالم محيسن (ت ١٤٢٢هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ١٤٣/١.
(٤) أثر القراءات القرآنية في الصناعة المعجمية، عبد الرزاق القادوسي، مرجع سابق، ص: ٢٧٥.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٨١/٢٥.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) القراءات المتواترة وأثرها في الرّسم القرآني والأحكام الشرعية، محمد حبش، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص: ٢٨٩.
(٨) حجة القراءات، أبو زرعة ابن زنجلة، المحقق: سعيد الأفغاني، مرجع سابق، ١٠٦/٣.
(٩) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٣٢/٣-٢٣٣.

وهذا قول فيه نظر؛ ذلك لأن المؤمنين لا يكرهون فرضاً من الله، لذلك يمكن حمله في هذه الآية على المشقّة، وتأويله: ذو كرهٍ لكم.

ولعلّ من أدق ما ذكر في التفريق الدّلالي بين اللّفظتين ما ذكره أبو حيّان الأندلسي من أنّ الكُره بالضم: المشقّة، وبالفتح الغلبة والقهر [(١)]. وعلى ذلك لا يمكن أن تُقرأ بالفتح آيتا البقرة والأحقاف المذكورتان، لعدم مناسبة هذه القراءة للمعنى المُراد، ولو كان ذلك لرمت الأم بالحمل على نفسها، ولأثبتت للمؤمنين كراهية الجهاد في سبيل الله، وهذا ممتنع [(٢)].

لذا يرى الباحث أن ترجيح الآلوسي اتفاق اللّفظتين بالدّلالة، لأنهما: من لغتين مختلفتين مسألة فيها نظر، لأن الحقيقة غير ذلك، فهما ليستا بمعنىً واحد، فالكُره بضم الكاف تعني فعل الشيء بمحبّة مع وجود مشقّة وتعب فيه، فيما الكَره بفتح الكاف تعني فعل الشيء بقهر وغ صرب وعدم محبّة، وبهذه المعاني استعمل القرآن الكريم اللّفظتين، ففي آية الأحقاف ذكر ابن كثير ((حملته أمُّهُ كرها ..، أي: قاست بسببه في حمله مشقّة وتعبا، من وحام وغشيان وثقل وكرب، إلى غير ذلك مما تنال الحوامل من التّعب والمشقّة، وو ضعته كُرها، أي: مشقّة من الطّلق وشدّته)) [(٣)]، أي: أنّ الأم تحمل الولد وتضعه بمشقّة وتعب ومع ذلك تجدها مُحبّة له، وتسعى إليه بكل السّبل، فالكُره إذاً هو السّعي إلى فعل الشيء بإرادة الفاعل نفسه، وبهذا يمكن أن نوجّه قوله تعالىٰ(**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ**)[البقرة: ٢١٦]، بأن الصّحابة لم يقهروا ويغصبوا على الجهاد، بل كانوا يسعون إليه ويحبون الجهاد في سبيل الله تعالىٰ على الرغم من مشقّته والتّعب المصاحب له من سفر أو قتل أو جرح، وفي هذا المعنى قال ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) مفسراً الآية: ((كُره بضم الكاف، أي: شديد عليكم ومشقّة وهو كذلك)) [(٤)].

أمّا الكَره بالفتح فهو يعني فعل الشيء بقهر وغصب وعد م محبّة، قال تعالىٰ (**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**)[فصّلت: ١١]، فنلحظ أن لفظة ((الكره)) مفتوحة الكاف بقصد، فهي تدل على القهر والغصب لذا جاءت مقابلة للطاعة، وهذا ما ذكره ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، ((طوعاً أو كَرها مصدران وقعا حالين من ضمير ائتيا، أي: طائعين أو كارهين)) [(٥)].

---

(١)البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ٦٠/٨.
(٢) انظر: المصدر نفسه.
(٣) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل إسماعيلالقرشي الدمشقي (٧٠٠-٧٧٤هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩، ٢٨١/٧.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) التحرير والتنوير، ابن عاشور، مرجع سابق، ٢٤٨/٢٥.

ومما تقدّم يبدو أنّ هناك فرقاً بين دلالتي الكلمتين بإبدال حركة الفتحة بالضمة، فاستعملت الضمّة الثقيلة بما يناسب المعنى الدّال على المشقّة في العمل، والفتحة الخفيفة لما هو أسهل في العمل المقابل للطاعة.

ب. الخُلَّة والخَلَّة:

يحدث الإبدال بين حركتي الضمة والفتحة نتيجة اختلاف الاشتقاق في الكلمة، وهذا ما أشار إليه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا)[النساء: ١٢٥]، إذ يذكر للّفظ ((الخليل)) أصلين في اشتقاقه هما:

أ. أنه مشتق من الخُلّة بضم الخاء، وهي مأخوذة إمّا من ((الخِلال)) بكسر الخاء، لإنها مودة تتخلل النّفس وتخالطها مخالطة معنويّة، فالخليل من بلغت مودته هذه المرتبة، كما قال بشار بن برد[١]:[الخفيف]

قد تخللت مسلك الرّوح منّي ولذا سُمِّي الخليل خليلا
فإذا ما نطقت كنت حديثي وإذا ما سكتُّ كنت الغليلا

وعلى هذا يوجه الآلوسي الآية بأن محبّة الله تعالىٰ قد تخللت نفس إبراهيم –عليه السّلام– وخالطتها مخالطة تامّة [٢].

وكان الرّازي(ت ٦٠٤هـ) قد ذكر معنى التخلل أيضاً، فقال: ((إنّ خليل الإنسان هو الذي يدخل من خلال أموره وأسراره، والذي دخل حبه من خلال أجزاء قلبه، ولا شك أن ذلك هو الغاية في المحبة، وعلّل تسمية إبراهيم خليلاً على هذا الوجه، لأن محبّة الله تعالىٰ لعبده عبارة عن إرادته لإيصال الخيرات والمنافع إليه، ولا شك أن ذلك حادثٌ لإبراهيم بجعله إماماً للناس، وبشارة الملك والنبويّة في ذريّته [٣].

---

(١)ديوان بشّار بن برد، شرح: حسن حموي، دار الجيل، بيروت، سنة ١٩٩٦م، ٤٧٥/٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٤/٦.
(٣) التفسير الكبير، الرازي، مرجع سابق، المجلّد السادس، ٥٩/١١.

وإمّا أن تكون الخُلّة مأخوذة من الخَلَل –كما قيل– على معنى أنّ كلاً من الخليلين يصلح الخلل، أي: أنّ الخليل هو الذي يسد خللك كما تسد خلله، وهذا الوجه يضعفه الآلوسي فجاء به بصيغة ((قيل))، لذا لم نجده يفسر الآية على هذا الوجه في تفسيره [1]، كما ضعفه الرازي من قبله، فقال: ((هذا القول ضعيف، لأن إبراهيم –عليه السّلام– لمّا كان خليلاً مع الله امتنع أن يقال: إنه يسد الخلل، ومن هنا علمنا أنه لا يمكن تفسير الخليل بذلك [2].

وإمّا تكون الخُلّة مأخوذة من ((الخَلّ)) بالفتح، وهو الطريق في الرّمل، لأنهما يتوافقان على طريقة [3]، وهذا ما ذكره الزمخشري بقوله: ((الخليل: المخال وهو الذي يخالك، أي: يوافقك في خلالك أو يسايرك في طريقك، من الخل وهو: الطريق في الرّمل))[4].

ويعقب الرازي على هذا القول بأنه يحمل على شدّة طاعة إبراهيم لله وعدم تمرّده في ظاهره وباطنه عن حكم الله، كما أخبر الله عنه بقوله: **(إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ)**[البقرة: ١٣١]

ب. أنّ الخليل مشتق من الخَلّة بفتح الخاء، وهي إمّا أن تكون بمعنى الخصلة والخلق، لأنهما يتوافقان في الخصال والأخلاق، لذا فهو يفسّر الآية على هذا الوجه: بأنّ إبراهيم –عليه السّلام– تخلّق بأخلاق الله تعالىٰ، ومن هنا كان يكرم الضيف ويحسن إليه ولو كان كافراً [5]، فإنّ من صفات الله تعالى الإحسان إلى البرِّ والفاجر[6].

وقد ذكر الرازي هذا المعنى أيضاً بقوله: ((إنه الذي يوافقك في خلالك، أقول روي عن النبي -صلىٰ الله عليه وسلّم- أنه قال: ((تخلقوا بأخلاق الله)) فيشبه أنّ إبراهيم –عليه السّلام- لمّا بلغ في هذا مبلغاً لم يبلغه أحد ممن تقدّم لا جرم خصّه الله بهذا التشريف[7].

أو قد تكون الخَلّة بفتح الخاء لإظهار الفقر والحاجة إلى الله تعالىٰ وانقطاعه إليه وعدم الإلتفات إلى من سواه[8].

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/٦.
(٢) التفسير الكبير، الرازي، مرجع سابق، المجلّد السادس، ٥٩/١١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/٦.
(٤) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٢٦٢.
(٥) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الإمام الرازي، مرجع سابق، ٥٩/٦.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٤/٦.
(٧) التفسير الكبير، الإمام الرازي، مرجع سابق، ٥٩/٦
(٨) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٤/٦.

وقد أجاز القرطبي هذا المعنى، فذكر جواز أن يسمى إبراهيم –عليه السّلام– خليل الله أي: فقيراً إلى الله تعالىٰ، لأنه لم يجعل فقره ولا فاقته إلا إلى الله تعالىٰ مخلصاً في ذلك، والاختلال الفقر [١].

وقد استدل الآلوسي لهذا المعنى بقول إبراهيم لجبريل –عليهما السّلام- حين قال له يوم ألقي في النّار: ألك حاجة؟ أمّا إليك فلا، ثم قال: حسبي الله ونعم الوكيل [٣] [٤].

ويبدو مما تقدّم أنّ الخُلّة -بالضم- تستعمل في الأمر المعنوي المتمثل بالصداقة التي تتخلل فيها المودّة النّفس، فتختلط معها مخالطة معنوية، فيما الخَلّة بالفتح تختص بالفقر والحاجة الماديّة، والحصول عليها ميسور وسهل، وهذا يعني أنّ الضّمة الثقيلة استعملت مع الأمر الثّقيل الصعب على النّفس، ذلك لشدّة المعاناة النّفسية في الحاجة إلى الخليل والصّديق، واستعملت الفتحة الخفيفة للحاجة الماديّة السّهلة.

نستنتج من ذلك كلّه أنّ العرب -غالباً- تستعمل الضّمة في الأمور المعنويّة، ذلك لأن ثقلها يناسب صعوبة العمل المعنوي المعتمد على بذل الجهد العقلي للوصول إليه، أمّ ا الفتحة فاستعملوها في الأمور الماديّة، ذلك لأن صفتها تناسب سهولة إدراك واستيعاب الماديّات دون جهدٍ وعناء.

٣. الإبدال بين الضمّة والكسرة:

تتميّز حركتا الضّمة والكسرة بأنهما ثقيلتان قياساً بالفتحة، فالضمة حركة ثقيلة، تتسم بالقوة، والغلظة، والرصانة، لذا كان الميل إليها من الطبائع الكلاميّة للقبائل البدوية، وذلك أنّ فخامة الضّمة وغلظتها، وخشونتها تنسجم مع ما عليه البداوة من خشونة البيئة، وصعوبة العيش، ولكن هذا لا يعني أنهم لا يكسرون بعض الكلمات، إلا أنّ السمة الغالبة عليهم هو الضم [٥].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، ٢٥٧/٥
(٢) انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الأصبهاني، أبو النعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن اسحاق (ت ٤٣٠هـ)، دار السعادة، مصر، سنة ١٣٩هـ-١٩٤٧م، ٢٠/١.
(٣) انظر: صحيح البخاري، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي، المحقق: محمد بن زهير ناصر الناصر، دار طريق النجاة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ، ٣٩/٦، الحديث رقم (٤٥٦٤)
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٥/٦.
(٥) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٣٧/٤، وانظر: في اللّهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ٢٠٠٣م، ص: ٨٩.

والكسرة ثقيلة أيضاً، لكنّها أخف من الضّمة، والميل إليها من العادات الصوتيّة للحضر، إذ إنّها تتسم برقّة، ولطف، وضعف أكثر من الضّمة [١]، لذا فهي تتلاءم مع التحضر، ورقّة العيش، ولطفه، وليس معنى ذلك أنّ كلام الحضر خالٍ من الضم، إذ قد يلتجئون إليه لبعض المبرّرات الصّوتية [٢]، وبما أنّ العرب تميل إلى السهولة في النّطق، لذا كثرت صيغة ((فَعِل)) بالكسرفي كلامهم، وقلّ فيه ((فَعُل)) بالضم [٣]، إلا أنّ الضم والكسر إذا تبادلا في صيغة واحدة، كان الاتجاه هو القول: بأنّ الضم للبدو، والكسر للحضر، وفي هذه الحالة يكون الضّم هو الأصل [٤]، ويظهر ذلك واضحاً في جمع التكسير على صيغة ((فُعُول))، إذ يذكر الآلوسي في قوله تعالىٰ (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ)[الحجر: ٤٥] لكلمة ((عيون)) قراءتين [٥]: إحداهما: ((عُيُون)) بضم العين، وهي قراءة نافع وأبي عمرو وحفص وهشام، والأخرى: ((عِيون)) بكسر العين، وهي قراءة الباقين، ويقصد بهم ابن كثير وحمزة والكسائي وشعبة وابن ذكوان الذين قرأوا ((عيون)) المنكر، و ((العيون)) المعرف، و ((عيونا)) المنوّن المنصوب بكسر العين [٦].

وقد ذكر الآلوسي أنّ سبب الكسر هو لمناسبتها الياء [٧]استثقالاً لضم الياء بعد ضمة في الجمع، فالضمة حركة ثقيلة، والياء ثقيلة، فإذا ضُمّت ازدادت ثقلاً، والجمع ثقيل أيضاً، فاجتمع في كلمة عيون عدّة ثقلاء، وللتخلص من ذلك أبدل بعض العرب الضمة إلى الكسرة، طلباً للتخفيف [٨]، واختيارهم الكسرةدون غيرها، لأنها من جنس الياء، مما يؤدي إلى انسجام صوتي في الكلمة [٩].

---

(١)انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٣٧/٤، وانظر: في اللّهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، ص: ٨٩.
(٢) في اللّهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مرجع سابق، ص: ٩٢.
(٣) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٣٧/٤.
(٤) انظر: اصلاح المنطق، ابن السكيت، مرجع سابق، ص: ١٦٠.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٤٩٤/١٣.
(٦) الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، محمد محمد سالم محيسن (ت ١٤٢٢هـ) دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ٧٣/٢.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٤٩٤/١٣.
(٨) انظر: شرح طيبة النشر في القراءات العشر، النويري، أبو القاسم محب الدّين محمد بن محمد (ت ٨٥٧هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، تقديم وتحقيق: د. مجدي محمد سرور سعد باسلوم، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ٢٠٠/٢.
(٩) الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع، المؤلف: عبد الفتاح عبد الغني بن محمد القاضي (ت ١٤٠٣هـ)، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، ص: ٢١٨.

ويرى الآلوسي أنّ ضم العين من ((عيون)) هو الأصل، وذلك لأن جمع ((فَعْل)) على ((فُعُول)) بضم الفاء في الصحيح والمعتل كفُلُوس وبيوت [(١)]، ولكن هناك لهجة قديمة تنطق وزن ((فِعول)) بكسر الفاء [(٢)]، إلا أنّ أبا جعفر النحاس (ت ٣٣٨هـ) لم يستحسن الكسر، فذكر أنها لغة رديئة، لأنه يخالف الباب، حيث يؤدي إلى بناء مرفوض ((فِعُول))[(٣)]، والحقيقة أنّ قول النحاس لا يلتفت إليه، كون كسر الفاء في ((فِعُول)) جاءت عليها قراءات قرآنية متواترة، وقد قرأ بها معظم القُراء [(٤)]، وهي لغة معروفة ومروية، فقد قال ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ): ((من كسر فلأجل الياء، وهو لغة صحيحة ومشهورة)) [(٥)] إضافة إلى ذلك أنهم اغتفروا الكسر في هذا الموضع، لأنه عارض؛ للتخفيف، ووجه التخصيص: الجمع [(٦)].

ومن هذا يتبين لنا أنّ الضم والكسر في كلمة ((عيون)) لغتان، لذلك لا تختلف دلالتهما عند الآلوسي، إذ لو اختلفت دلالة كلمة بين لغتين لأوجب إيجاد كلمة أخرى في كل لغة تعبر عن المعنى المتروك في اللغة الأخرى وهذا غير حاصل، لذا نجد أنّ الآلوسي يذكر احتمالين لدلالة ((عيون)) بالضم والكسر معاً ، وهما:

الاحتمال الأول: أنهما بمعنى الأنهار، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى(**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ**)[محمد: ١٥] [(٧)]، أي: أنّ الآلوسي يفسر العيون التي في الجنة –على هذا القول – بأنها أنهار من ماءٍ ولبن، وهو يضعف هذا الاحتمال ذلك لإيراده له بصيغة التضعيف ((قيل)).

---

(١)انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣١٤/١٨. وانظر: شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، أبو الخبير شمس الدّين محمد بن محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص: ١٩٣.

(٢) معجم الصّواب اللغوي دليل المثقف العربي، د. أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ١٩٩/١.

(٣) إعراب القرآن، أبو جعفر النحاس، مرجع سابق، ٩٩/١.

(٤) انظر: معجم الصّواب اللغوي، د. أحمد مختار عمر، مرجع سابق، ١٩٦/١.

(٥) شرح طيبة النشر في القراءات، ابن الجزري، مرجع سابق، ص: ١٩٧.

(٦) شرح طيبة النشر في القراءات العشر، النويري، مرجع سابق، ٢٠٠/٢.

(٧) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٤٩٣/١٣.

الاحتمال الآخر: أنها منابع مغايرة لتلك الأنهار، وهو الظاهر [١]، أي أنها عيون غير الأنهار الكبار في الجنة، فقد يختص كل واحدٍ من أهل الجنة بعينٍ ينتفع بها ومن في معيته، أو تجري العين من جنات بعضهم إلى جنات بعض؛ لأنهم مطهرون عن الحقد والحسد [٢].

وأصل دلالة كلمة العين هي الناظرة لكل ذي بصر [٣] وأطلقت مجازاً على الماءالمتدفق من الأرض تشبيهاً للدمع المتدفق من العين الباصرة، وذكر ابن دريد أنّ العين المعروفة هي عين الإنسان وغيره، والجمع عيون وأعيان [٤]، إلا أنّ القرآن الكريم استعمل لفظة ((العيون)) في كل مواضعها بمعنى عيون الماء، إذ وردت في عشرة مواطن فيه، كلّها بهذا المعنى، ولم يرد فيها جمع الكثرة، فيما وردت كلمة ((أعين)) في اثنين وعشرين موضعاً في القرآن الكريم كلها أريد بها الأعين الباصرة[٥].

يتّضح لنا أنّ الدّلالة عند الآلوسي لا تختلف بالإبدال الحركي بين الضمة والكسرة في جمع التكسير على وزن ((فُعُول))، لأنه يقع في لغتين، لذا لا فرق عنده بين القراءتين وهذا ما أكدّه عند تفسيره قوله تعالىٰ(**وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا**)[البقرة: ١٨٩]، إذ قال: ((قرأ ابن كثير وكثير بكسر الباء حيثما وقع))[٦]، أي: أنّ لغة الكسر معروفة ومشهورة، وإن كان الضّم هو الأصل، وهذا ما أوضحه في موضع آخر أيضاً، فعند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ**) [النور: ٣١]، قال: ((قرأ غير واحد من السبعة ((جيوبهن)) بكسر الجيم، والضم هو الأصل))[٧]، أمّا إذا كان الإبدال في لغة واحدة فإنّ ذلك سيؤدي إلى تغيير الدلالة، وقد أشار الآلوسي إلى هذا التغيير في ألفاظٍ عدّة، منها:

أ- هُدْنا – هِدنا :-

ذكر الآلوسي في قوله تعالىٰ: (**إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ**) [الأعراف: ١٥٦]، قراءتين لـ ((هُدنا))، إحداهما: بضم الهاء، والأخرى بكسرها، فأمّا ((هُدنا)) بضم الهاء، فأصل اللّفظ فيها مأخوذ من الفعل الثلاثي الأجوف ((هاد-يهود))، وهذا يعني أنّ الألف منه أصله واو، ولهذا الفعل دلالتان:

---

(١)المصدر نفسه، ٤٩٤/١٣.
(٢) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٤٩٤/١٣. وانظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، أبو الحسن علاء الدّين علي بن إبراهيم الشيحي، (ت ٧٤١هـ)، المحقق: تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ، ٥٧/٣.
(٣) كتاب العين، الفراهيدي، مرجع سابق، ص: ٧٠٢.
(٤) جمهرة اللّغة، ابن دريد، مرجع سابق، ٩٥٥/٢.
(٥) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمان، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص: ١٢٣.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٦١/٣.
(٧) المصدر نفسه، ٣١٤/١٨.

الأولى:أنه بمعنى رجع وتاب، لذا فإنّ الآلوسي يفسّر الآية فيقول: ((﴿هُدنا إليك﴾، أي: تبنا إليك [(١)]، ويبدو أنّه يرجّح هذا المعنى إذ يستدل له بقول الراجز [(٢)]:

إني امرؤ مما جنيت هائد

والهائد: التائب مفرد، وجمعه الهُود [(٣)]، ومصدره الهَوْد بمعنى التوبة، وهاد يهود هوداً أو تهوّد: تاب ورَجع إلى الحق، فهو هائد [(٤)]،

وهذا ما قاله الزجاج إذ ذكر أنّ هادوا أصله في اللّغة تابوا [(٥)]، وأكده أبو البقاء الذي رجح قراءة الضم، إذ قال: ((إنّ قراءة الضم هي القراءة المشهورة، وهو من هاد يهود إذا تاب)) [(٦)].

وذهب الخازن إلى أنّ دلالة التوبة لـ ((هُدنا)) هي قول جميع المفسرين، إلا أنّه يذكر أنّ أصل الهَوْد: الرجوع برفق [(٧)].

وحاول ابن سيده الجمع بين معنى التوبةوالرجوع، فقال: ((عدّاه بـ (إلى) لأن فيه معنى رجعنا، وقيل: معناه تبنا إليك ورجعنا وقرُبْنا من المغفرة)) [(٨)].

وعلى دلالة التوبة لـ ((هُدنا)) ، يمكن توجيه سبب تسمية اليهود بهذا الاسم، ذلك لأنهم هادوا، أي: تابوا من عبادة العجل [(٩)].

أمّا الدلالة الأخرى للفعل ((هاد-يهود))، فقد ذكر الآلوسي أنّ معناه: ((مال)) [(١٠)]، ويبدو أنه يضعف هذا القول، ذلك لأنه لم يستدل له بنص يقويه، إضافة إلى إيراده له بصيغة التضعيف ((قيل)) [(١١)]، وكان السمرقندي قد ذكر أنّ ((هدنا)) اشتقاقه من الميل من هاد يهود، إذا مال عن الطريق [(١٢)].

---

(١)روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٩٨/٩.
(٢) لم أعثر على قائله، وهذا الشطر الأول من البيت، وأما شطره الثاني (ربي اغفر إني إليك عائد)، انظر: الدار المصون في علوم الكتاب المكنون؛ ٤٧٦/٥، واللباب في علوم الكتاب: ٣٣٧/٩.
(٣) انظر: الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٣٩٠. وانظر: المحتسب، ابن جني، مرجع سابق، ٢٦٠/١.
(٤) لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ٤٣٩/٣ مادة [هود].
(٥) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، مرجع سابق، ١٤٦/١.
(٦) التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العكبري، مرجع سابق، ١٩٧.
(٧) تفسير الخازن، ٢٥٦/٢.
(٨) الموسوعة القرآنية، خصائص السور، المؤلف: جعفر شرف الدين، المحقق : عبد العزيز بن عثمان التويجزي، الناشر: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ، ١٣٣/٣.
(٩) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد إبراهيم، (ت ٤٢٧هـ) تحقيق الإمام: أبي محمد بن عاشور، مراجعة الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعةالأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ٢٠٧/١.
(١٠) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٩٨/٩.
(١١)المصدر نفسه.
(١٢) بحر العلوم، السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، المكتبة الشاملة، ٥٩/١.

وعلى هذه الدّلالة يوجه البغوي سبب تسمية اليهود بذلك، فيقول: ((لأنهم مالوا عن دين الإسلام، وعن دين موسى –عليه السّلام–))[1]، وهذا تعليل فيه نظر، ذلك لأن الله تعالىٰ أطلقها عليهم قبل انحرافهم، وهي تسمية للمدح لا للذم، لذا فإنّ هذا التعليل ممتنع في تسمية اليهود.

والقراءة الأخرى التي ذكرها الآلوسي هي ((هِدنا)) بكسر الهاء، على اعتبار أنها مأخوذة من الفعل ((هاد - يهيد))، أي: أن يكون الألف من ((هاد)) أصله ياء، ومعناه حرّك، وقد نسب هذه القراءة إلى زيد بن علي –رضي الله عنهما–[2].

فيما نسبها ابن عطيّة [3]، والزمخشري [4]، وكذلك الثعلبي إلى أبي وجزة السعدي، وكان مصحّحاً من القرّاء وشاعراً، أنكر قراءة الضم بالمطلق، إذ قال: ((والله لا أعلمه في كلام أحد من العرب، وإنما هو ((هِدنا)) بالكسر إذا: ملنا))[5]، وهذا قولٌ مردود؛ ذلك لأن قراءة الضم قراءة متواترة مشهورة، وهذا يكفي لقبولها، فيما قراءة الكسر من القراءات الشّاذة التي ذكرها ابن جني، ويوجه معنى الآية عليها، بقوله: ((وأمّا (هِدنا) بكسر الهاء في هذه القراءة فمعناه انجذبنا وتحركنا، يقال: هادني يهيدني هيداً، أي: جذبني وحركني، فكأنه قال: إنا هدنا أنفسنا إليك، وحركناها نحو طاعتك))[6]، أي أنّ: ((هِدنا)) بالكسر دلالتها حركنا، فمصدر الفعل هو الهيد، بمعنى الحركة، وعلى هذا المعنى فإن اليهود كانوا يتحركون عند قراءة التوراة فلزمهم هذا الاسم[7].

وقد أجاز الزمخشري في القراءتين أن يكون الفعل مبنياً للفاعل أو للمفعول في كل منهما بمعنى مِلنا أو أمالنا غيرُنا على قراءة الضم، أو حرَّكنا نحن أنفسنا أو حرَّكنا غيرُنا على قراءة الكسر[8] وقد تعقبه السمين الحلبي، فذكر أنّ ما ذهب إليه فيه نظر، لأن بعض النحويين قد نص على أنه متى ألبس وجب أن يؤتى بحركة مزيلة للّبس، فيقال: عِقت: إذ عاقك غيرك بالكسر فقط، أو الإشمام، إلا أنّ سيبويه جوّز في نحو ((قيل)) و ((بيع)) ونحوهما الأوجه الثلاثة من غير احتراز[9].

يتضح –مما تقدم– أنّ الآلوسي كان مدركاً لأثر التفسير الحركي بين الضمة والكسرة في الدّلالة، فاختار دلالة التوبة للفظة ((هُدنا)) بضم الهاء، ويبدو أنّ ذلك نابعاً من ثقل الحركة المناسب لصعوبة مهمّة التوبة ، فيما اختار معنى الحركة للكسر لأنها أخف في الطاعة وأسهل.

---

(١)معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، مرجع سابق، ١٢٤/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٢٤/١.
(٣) المحررالوجيز، ابن عطيّة، مرجع سابق، ٤٦٠/٢
(٤) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٣٩٠.
(٥) الكشف والبيان في تفسير القرآن، الثعلبي، مرجع سابق، ٢٩٠/٤.
(٦) المحتسب، ابن جني، مرجع سابق، ٢٦٠/١.
(٧) التفسير الوسيط، الواحدي، مرجع سابق، ١٤٩/١.
(٨) انظر: الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٣٩٠. وانظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٩٨/٩.
(٩) الدر المصون في علوم الكتاب المصون، السمين الحلبي، مرجع سابق، ٤٧٧/٥.

ب. ((سُخرياً)) و ((سِخرياً)):

ذكر الآلوسي في قوله تعالىٰ **(فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّى أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ)**[المؤمنون: ١١٠]، للفظة ((سخرياً)) قراءتين، إحداهما: قراءة نافع وحمزة والكسائي ((سُخرياً)) بضم السين، والأخرى بكسرها، وهي قراءة الباقين من السبعة (١).

وقال الزجاج: إنّ كلتا القراءتين جيدتان (٢)، إلا أنّ العلماء اختلفوا في معناهما، وقد نقل الآلوسي هذا الاختلاف، فذكر أنهما بمعنى واحد، وهو الهزؤ، عند الخليل وسيبويه وأبي زيد (٣)،فقد ورد عن الخليل قوله: ((هما لغتان مثل قولهم: بحر لُجِّي و لِجِّي بضم اللام وكسرها))(٤).

وكذلك ذهب الفيروزآبادي إلى اتفاقهما بالمعنى، ولكن على دلالة القهر والتذلل، فقال: ((سخرياً) بالكسر والضم: كلفهما لا يريد، وقهره)) (٥).

فيما نقل الآلوسي عن أبي عبيدة والكسائي والفراء، أنّ اللفظتين مختلفتان في المعنى، فمضموم السّين بمعنى الاستخدام من غير أجره، ومكسورها بمعنى الاستهزاء (٦)، وهذا ما أكده ابن خالويه، فقال: ((قوله تعالى (سخرياً) يقرأ بكسر السّين وضمها، فالحجة لمن كسر: أنه أخذه من السخريا، والحجة لمن ضم: أنه أخذه من السّخرة)) (٧).

وقد فرق ابن جزي بين اللّفظتين تفريقاً دقيقاً، إذ ذكر أنّ ((سِخرياً)) بالكسر مصدر فعله الثلاثي سخِر-يسخَر بالكسر في الماضي والفتح في المضارع، بمعنى: استهزأ، أمّا بالضم فمأخوذ من الفعل الرباعي سخّر بالتشديد من التسخير سُخرياً بضم السين من السخرة وهو تكليف الأعمال(٨).

أمّا الاتجاه الآخر الذي نقله الآلوسي في معنى اللّفظتين فيمثله يونس بن حبيب القائل: ((إنْ أريد الخدمة والسُّخرة فالضم لا غير، وإن أريد الهُزء فالضم والكسر)) (٩).

---

(١)انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٨/١٥٢-١٥٣.
(٢) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، مرجع سابق، ٤/٢٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٨/١٥٣.
(٤) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، مرجع سابق، ٣/٣٧٧.
(٥) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مرجع سابق، ١/٤٠٥.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٨/١٥٣.
(٧) الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، مرجع سابق، ص: ٢٥٨-٢٥٩.
(٨) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، مرجع سابق، ١/١٥٣.
(٩) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٨/١٥٣.
وانظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، مرجع سابق، ٤/٢٤.

وهذا الاتجاه يميل إليه الآلوسي –كما يبدو–، فقد ذكر عند تفسيره قوله تعالىٰ **(لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا)** [الزخرف: ٣٢]، أنّ ((السُّخري على ما سمعت نسبة إلى السُّخرية، وهي التذليل والتكليف)) أي: أن قراءة الضم لها دلالة واحدة عنده وهي القهر والتذلل [١]، لذا فهو يقوي هذا المعنى بإيراد قول الراغب الأصفهاني ((السُّخري هو الذي يقهر أن يتسخر بإرادته)) [٢]، كما أنه يورد معنى الهزء في هذا الموضع المتفق على ضم السين في اللّفظة عند السبعة بصيغة الإنكار إذ يقول: ((زعم بعضهم أنه هنا من السخر بمعنى الهزء، أي: ليهزأ الغني بالفقير)) [٣]، وقد استبعد هذا المعنى أبو حيّان [٤]، وذكر السمين الحلبي أنه غير مناسب في هذا المقام [٥].

يفهم –مما تقدّم– أنّ الآلوسي إذا أريد معنى الاستهزاء والسخرية فإنه يجوّز ضم السين وكسرها في ((سخريا))، وأمّا إن أريد معنى الانقياد والعبودية فضم السّين هو الأشهر، وهذا قريب إلى مذهب يونس بن حبيب.

ويرى الباحث أنّ صوت الضمّة ثقيلٌ، لذا استعمل في اللّفظة التي تدل على التكليف بما لا يريده المكلَّف ويُقهر على ذلك، وكل مقهور لا يملك لنفسه ما يخلصه من القهر فذلك مسخّر، وهذا فيه ثقل ناسبه الضم، فيما الكسرة أخف من الضمة لذا استعملت للاستهزاء الحاصل بالقول فقط، لا بالفعل كسابقه، لذا ناسبها الكسرة.

المبحث الثاني: التنغيم الصوتي وأثره في الدّلالة:

يعتبر التنغيم قمة الظواهر الصوتية التي تكسو المنطوق كله، فهو الكل في واحد، ذلك لأنه ينتظم في أثنائه جملة الظاهر الصوتية الأخرى، كالنبر والتوقيع ومطل الأصوات والاختلاف في درجة النغمة وتنوعاتها [٦]، وقد سماه بعضهم الظواهر التركيبية وكذلك سمي بالظاهرة التطريزية التي تشمل أصوات المقاطع كلها [٧].

---

(١)روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٤٣٧٢
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) البحر المحيط، أبو حيان، مرجع سابق، ١٤/٨. وانظر: روح المعاني، الآلوسي مرجع سابق، ٣٧٢/٢٤.
(٥) الدار المصون في علوم الكتاب المكنون، سمين الحلبي، مرجع سابق، ٣٧١/٨.
(٦) علم الأصوات، د. كمال بشر، ص: ٥٣١.
(٧) انظر: المدخل إلى علم اللغة، كارل-ديتر-بونتنج، ترجمة وتعليق: د. سعيد حسن بحيري، مؤسسة الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص: ٧٥.

وعليه فالتنغيم ليس هو النبر كما يظن بعضهم، فالنبر وضوح نسبي في نطق مقطع من المقاطع، وهو بهذا وُصِف عاملاً مهم اً من عوامل التنغيم، بالإضافة إلى عوامل أخرى، ذاتية وغير ذاتية كطبيعة الصوت، وهيئات التراكيب ومواقفها وملابساتها الخارجية المتعلقة بالمتكلم وأغراضه [١]، فما التنغيم؟

هو في اللّغة جرس الكلام وحسن الصوت من القراءة ونحوها [٢]، أمّا في الاصطلاح فهو تغيرات تناسب صوت المتكلم من صعود إلى هبوط ومن هبوط إلى صعود، لبيان مشاعر الفرح والغضب والنفي والإثبات والتهكم والاستهزاء والاستغراب، وغير ذلك من المعاني [٣]، وهذا يعني أنّ الجملة الواحدة قد يتنوع معناها بتنوع صور نطقها وكيفية التنويع في موسيقاها، فلو تأملنا عبارة مثل: يا إلهي !، لوجدنا أنها قد تعني التحسر أو الزجر أو عدم الرضا أو الدهشة .... وفقاً للحالة المعينة التي تقال فيها، والتي يمكن من خلال النغمة التي تصاحبها عند النّطق ندرك هذه المعاني أو غيرها [٤]، إذ تستعمل بكل حالة تنغيماً خاصاً، وتختلف النغمات بحسب المواقف الانفعالية، فهي تتغير من أداء إلى آخر، ومن موقف إلى موقف، ومن حالة نفسية إلى أخرى [٥].

وقد حدد بعض العلماء للنغمة أربعة مستويات رئيسة [٦]:

- **الهابط** ورمزه /1/ وهي النغمة المنخفضة التي تنتهي غالباً بها الجملة الخبرية.
- **المتوسط أو المستوي** ورمزه /2/ وهي النغمة الاعتيادية التي يبدأ بها الكلام.
- **الصاعد أو العالي** ورمزه /3/ وهي تعلو النغمة المتوسطة وتأتي عادة قبل الانخفاض.
- **الأعلى** ورمزه /4/ وهي فوق العالية وترافق حالات التعجّب والانفعال.

ولا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّ اللسانيين المحدثين يفرقون بين مصطلح ((النغمة)) ومصطلح ((التنغيم))، فالنغمة هي درجة ارتفاع الصوت وانخفاضه على مستوى الكلمة، كما نرى في مثل هذه الكلمات: ((نعم))، ((لا))، ((ولد)).

أمّا التنغيم فهو درجة ارتفاع الصوت أو انخفاضه على مستوى الجملة أو العبارة، كما نرى في جملة الاستفهام: محمد موجود؟ بنغمة صاعدة، وجملة الإخبار: ((محمد موجود)) بنغمة هابطة [٧].

---

(١) انظر: علم الأصوات، كمال بشر، مرجع سابق، ص: ٥٣٣.
(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٥٩٠/١٢، وانظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، ٤٥٢/٥. وانظر: مجمل اللغة، ابن فارس، ٨٧٦/١.
(٣) في البحث الصوتي عند العرب، د. خليل إبراهيم العطية، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، سنة ١٩٨٣م، ص:٦٣
(٤) علم الأصوات، كمال بشر، مرجع سابق، ص: ٥٣٤.
(٥) الصوتيات والفونولوجيا، د. مصطفى حركات، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ-١٩٨٨م، ص: ٤٤-٤٥.
(٦) علم اللغة المبرمج، الأصوات والنظام الصوتي، كمال البدري، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٨م، ص: ١٦٨.
(٧) انظر: دراسات لغوية في التراث القديم، صبيح التميمي، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٣م، ص: ١٦٤.

وهذا يعني أنّ التنغيم مجموعة من النغمات لها مدى من حيث الارتفاع والانخفاض تحسه الأذن المدربة، فعندما ترتفع درجة التلوين الموسيقي نحصل على تنغيم مرتفع وعندما تنخفض هذه الدرجة نحصل على تنغيم منخفض. أمّا إذا لزمت هذه الدرجة مستوىً واحداً فالحاصل إذاً نغمة مستوية [١].

وإمكانيات التنويع في النغمات واسعة إلى حد كبير، وفقاً لنوع الكلام وظروفه، وهذا التلوين الموسيقي يعطي الكلام روحاً، ويكسبه معنىً، فهو يدل على الحالة النفسية للمتكلم، كما يعد عاملاً مهماً من عوامل توضيح المعاني وتفسيرها، وتمييز أنماط الكلام بعضها عن بعض [٢]، وهذا ما قام به الدكتور سلمان العاني، إذ ميّز أنواع الجمل من خلال درجتها الصوتيّة التنغيميّة، وكانت كالآتي[٣]:

- **الجملة الخبرية:** تبدأ الذبذبات عادة عند النغمة المستوية المتوسطة وتمتد حتى تنزل فجأة إلى المستوى الأول عند الوقوف فيكون رمزها (2-2-1).
- **الجملة الاستفهاميّة:** تبدأ من النغمة الثالثة العالية وتتدرّج إلى الثانية المتوسطة ثم إلى الهابطة، وعلى هذا فيكون رمزها (3-2-1).
- **الجملة الأمريّة:** تختلف ذبذباتها تبعاً للكلمة التي يقع عليها الشّد الأمري، ولذا فهي تكون في صورتين: (3-2-1) و (2-3-1).
- **الجملة التعجبيّة:** وتبدأ من المستوى الثاني ثم ترتفع إلى الثالث وأخيراً تنزل إلى الأول فيكون رمزها هناك (2-3-1).
- **الجملة النّدائية:** وهي على درجات جملة التعجب نفسها، فرمزها هو (2-3-1) غير أنّ الذي يفرق بينهما هو نمط النغم الخاص بكل منهما.

وقد أدرك العلماء العرب القدماء ظاهرة التنغيم وإن لم يجعلوا له مصطلحاً مستقلاً، فكان الخليل (ت ١٧٥هـ) أول من اعتنى بالصوت إذ تناول في مقدمة كتابه ((العين)) بعض المشكلات الصوتية، ونبّه على ترتيب الحروف حسب مخارجها[٤].

---

(١) علم الأصوات، كمال بشر، مرجع سابق، ص: ٥٣٣-٥٣٤.
(٢) علم الأصوات، كمال بشر، مرجع سابق، ص: ٥٣٤.
(٣) التشكيل الصوتي في اللغة العربية، ، فونولوجيا العربية، د. سلمان العاني، ترجمة: ياسر الملاح، جدّة-السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٣م، ص: ١٤٣-١٤٤.
(٤) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، مرجع سابق، ص: ٥-٧.

ثم تابعه تلميذه سيبويه (ت ١٨٠هـ) في ذلك، فقد أشار إلى التنغيم في باب الندبة وإن لم يصرح به، إذ قال: ((أعلم أن المندوب مدعو ولكنه متفجّع عليه، فإن شئت ألحقت في آخر الاسم الألف، لأن الندبة كأنهم يترنمون فيها))، فكأنه يبين إلى أن العرب كانوا ينطقونها بموسيقى معينة ونمط من التنغيم خاص به [(١)].

وفي موضوع آخر من كتابه يفرق بين دلالات الأساليب اللغوية المختلفة، ففي قول الشاعر جرير:

أعبداً حَلّ في شُعبي غريباً   ألؤماً لا أبا لك واغتراباً [الوافر]

قال سيبويه: ((وأمّا عبداً فيكون على ضربين: إن شئت على النداء، وإن شئت على قوله: أتفتخراً عبداً، ثم حذف الفعل)) [(٢)]، وهذا يعني أن سيبويه يدرك أثر التنغيم في التفسير الدلالي.

وأشار الجاحظ كذلك إلى التنغيم، فقال: ((والصوت هو آلة اللّفظ، والجوهر الذي يقوم به التقطيع، وبه يوجد التأليف، ولن تكوّن حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً، ولا منثوراً إلا بظهور الصوت، ولا تكون الحروف كلاماً إلا بالتقطيع والتأليف، وحسن الإشارة باليد والرأس، في تمام حسن البيان باللسان، مع الذي يكون مع الإشارة من الدل والشكل، والتقتل والتثني، واستدعاء الشهوة، وغير ذلك من الأمور)) [(٣)]. فالجاحظ يعتني بملاحظة العلل التي تعتري البيان وأهمها الحبسة واللثغة والكلفة واللّحن [(٤)].

وقد فطن ابن جني أيضاً إلى دور التنغيم في تحديد الدّلالة، إذ يقول: ((من ذلك لفظ الاستفهام، إذ ضامه معنى التعجب استحال خبراً. وذلك قولك: مررت برجل أيُّ رجل. فأنت الآن مخبر بتناهي الرجل في الفضل، ولست مستفهماً، وكذلك مررت برجل إيما رجل، لأن ما زائدة، وإنما كان كذلك لأن أصل الاستفهام إنما أعاده إلى أصله: من الخبرية)) [(٥)].

وهذا يعني أن ابن جني يشير إلى التنغيم وإن لم يذكر مصطلحه، إذ إن تضام الاستفهام والتعجب لا يكون إلا بالتنغيم الذي نراه في قول أحدهم متسائلاً متعجباً كيف يرسب مثل هذا الطالب؟ إنّ المتكلم هنا لا يريد الإجابة على سؤاله من السّامع، ولكنه يفكر ويتعجب لرسوب هذا الطالب المجتهد، وهذا يوافق ما ذهب إليه ابن جني.

---

(١) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٢٢٠/٢.
(٢) المصدر نفسه، ٣٣٩/١.
(٣) البيان والتبيين، الجاحظ، ٨٤/١.
(٤) المصدر نفسه، ٢١/١.
(٥) الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ٢٧٢/٣.

فنلحظ مما تقدّم أنّ القدماء أشاروا إلى بعض آثار التنغيم، ولم يعرفوا كنهه، غير أننا لا نعدم عن بعضهم الإشارة إلى بعض آثاره في الكلام للدّلالة على المعاني المختلفة خلافاً لما ذهب إليه بعض الدّارسين المحدثين الذي أنكر وجود هذه الظاهرة في التراث العربي، فقد استخدم الدكتور تمّام حسان في كتابه ((اللغة العربية معناها ومبناها)) أسلوب النفي الجازم لوجود ظاهرة التنغيم عند العرب القدماء، حيث ذهب إلى دراستها عن طريق اللهجات العامية لكونها تعتمد على العادات النّطقية، وهذه غير موجودة في اللّغة الفصحى لذا فإن التنغيم غير مسجّل ولا مدروس فيها (١).

فيما يعدّ الدكتور إبراهيم أنيس أشهر المحدّثين تنبيهاً على التنغيم، إذ يراه أنه موسيقى الكلام، ((لأن الإنسان حين ينطق بجميع الأصوات، فالأصوات التي يتكون منها المقطع الواحد قد تختلف في درجة الصوت، وكذلك الكلمات، وتختلف معاني الكلمات تبعاً لاختلاف درجة الصوت عند النّطق بالكلمة))(٢)، وهذا يعني أنّ التنغيم في العربية له وظائف نحوية، ذلك لأنه يفرق بين أسلوب وآخر من أساليب التركيب، وهذا ما ذكره العالم اللغوي الغربي ((وتنغشيتن))، إذ قال: ((لا تفتّش عن معنى الكلمة، وإنما عن الطريقة التي تستعمل فيها، فإذا أعدنا النّظر في هذه العبارة أدركنا أهمية التنغيم الذي يعد من أهم القرائن التي تميّز الكلام في طرائق استخدامه، إذ يؤدي التنغيم في اللّغة وظيفة نحويّة، حيث يستعمل للتفريق بين المعاني المختلفة للجملة الواحدة))(٣).

فالعربية تعتمد على التنغيم في توضيح دلالات الأساليب، فهو الحد الفاصل في التفريق بينها، إذ قد يمنح التنغيم التركيب المصدر بالأداة تلويناً مختلفاً يجعل الأداة والجملة المركبة معها يعبران عن أكثر من حالة، وبذلك يخرج الأسلوب المعروف إلى أساليب شتّى، وفي أحيان كثيرة تكون قرينة التنغيم أعظم أثراً من القرينة اللّفظية، أي الأداة، بحيث تجردها والجملة المركبة معها من المعنى الذي تحمل عليه (٤)، ولذا نجد أنّ كثيراً من المفسرين اعتمدوا على التنغيم للوصول إلى دلالات أساليب القرآن الكريم وتوضيح معانيه.

---

(١) اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمّام حسّان، دار الثقافة، الدار البيضاء-المغرب، سنة ١٩٩٤م، ص: ٣٠٨.
(٢) الأصوات العربية، د. إبراهيم أنيس، ص: ١٢٤.
(٣) علم اللغة بين التراث والمعاصرة، عاطف مدكور، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٨٧م، ص: ١١٣-١١٥
(٤) انظر: دور التنغيم في في تحديد معنى الجملة العربية، نعامة عوض، مجلة جامعة تشرين، دمشق، المجلد ٢٨، العدد الأول، سنة ٢٠٠٦، ص: ٩٠.

التنغيم عند الآلوسي:

اقتفى الآلوسي أثر من سبقه من المفسرين في مسألة التنغيم، إذ كان مدركاً لأهمية هذه الظاهرة الصوتية في تحديد مسارات الدّلالات اللّغوية والأنماط التركيبية في اللّغة عموماً، ولغة القرآن الكريم خصوصاً، ولكنه –شأنه شأن القدماء– لم يصرّح باصطلاح ها الحديث تصريحاً تاماً، وإنما اكتفى بالإشارة إلى التنغيم لعبارات مختلفة مثل: ((خروج كذا إلى كذا، المراد هنا، مآله ....))، وقد استفاد الآلوسي من هذه الظاهرة في وقفاته التفسيريّة لتحديد دلالة الأساليب، لذا سأقف على نماذج لها في تفسيره يتّضح فيها إدراكه لأثر التنغيم في الدّلالة، وسأعتمد على الذوق الشّخصي في ضبط درجات التنغيم لصعوبة الحصول على أجهزة دقيقة تحدد ذلك في هذا البحث:

*** خروج أسلوب الاستفهام إلى دلالات متنوعة:**

أ. دلالة الإنكار والتقريع والتوبيخ والتعجّب:

لقد أشار الآلوسي لدلالة الإنكار والتقريع عند تفسيره قوله تعالىٰ **(أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا)**[الأعراف: ١٤٨]، إذ قال: ((تقريع لهم –لعبادة اليهود العجل– وتشنيع على فرط ضلالهم وإخلالهم بالنظر، أي: ألم يروا أنه لا يقدر على ما يقدر عليه آحاد البشر من الكلام وإرشاد السبيل بوجه من الوجوه، فكيف عدلوه بخالق الأجسام والقوى والقدر)) (١)، وهذا يعني أن الاستفهام خرج عن معناه اللّفظي المتمثل بهمزة الاستفهام إلى دلالة التقريع المفهومة من التنغيم الصوتي للآية.

إذ إنّ أنظمة الاستفهام تبدأ من العالي الذي يمثله المستوى الثالث ثم تهبط تدريجياً إلى آخر مستوى، فرمزها (3-2-1)، ولكنها هنا بخروجها إلى التقريع الذي فيه شدّة مصاحبة لحالة الانفعال في النّطق، فإنها تبدأ من المستوى الرابع الأعلى ثم تتدرّج إلى الثالث فالثاني حتى ينتهي الكلام وصولاً إلى المستوى الأخير، ويكون رمزها (4-3-2-1) (2).

وكان الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧هـ) قد ذهب إلى معنى التقريع أيضاً في الآية فقال: ((تقريع على فرط ضلالهم وإفراطهم بالنظر؛ لأن هذا العجل لا يمكنه أن يتكلم بصواب ولا يهدي إلى رشد ولا يقدر على ذلك ومن كان كذلك كان جماداً أو حيواناً ناقصاً عاجزاً وعلى كلا التقديرين لا يصلح أن يعبد)) (٣).

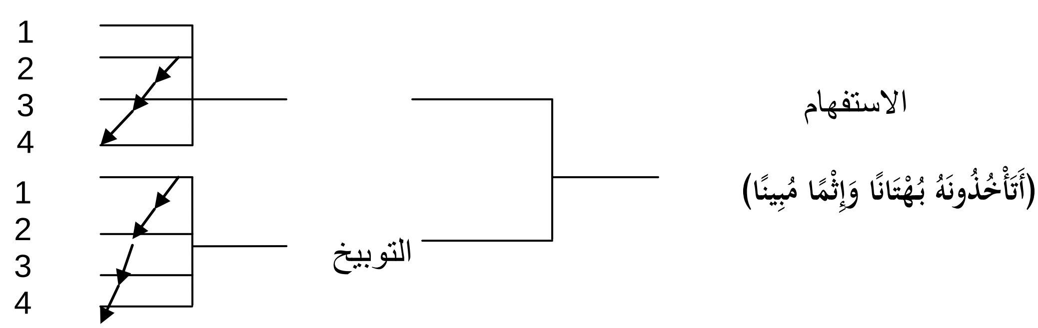
(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٧٤/٩.
(٢) علم اللغة المبرمج، كمال البدري، مرجع سابق، ص: ١٦٨.
(٣) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي، (ت ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية)، القاهرة، سنة ١٢٨٥هـ، ٥١٧/١.

فيما زاد الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) معنى التوبيخ في الآية، فقال: ((الاستفهام للتقريع والتوبيخ)) [١]، على اعتبارهما بمعنى واحد، وهذا ما ذكره الأزهري (ت ٣٧٠هـ) ، فقال: ((قرع فلان فلاناً بعصا الملامة إذا بالغ في عذله. ولذلك قيل للتوبيخ: تقريع)) [٢].

فيما ذهب ابن منظور إلى اختلافهما في المعنى وإن كان هناك تقارب بين دلالتيهما، إذ إنّ التقريع: هو التأنيب [٣]، لذا فنغمته في النطق تختلف على نغمة التقريع، وهذا ما وضّحه الآلوسي إذ قال عند تفسيره قوله تعالىٰ (**أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا**)[النساء: ٢٠]: ((والاستفهام للإنكار والتوبيخ)) [٤].

وهذا يعني أنّ الآلوسي أدرك أنّ في الآية تهديداً يخلو منه أسلوب التقريع، لذا سماه توبيخاً، ويظهر هذا التهديد واضحاً بالمصدرين ((بهتاناً و إثماً)) [٥]، إذ هما منصوبان على الحالية بتأويل الوصف، أي: أتأخذونه باهتين وآثمين.

وعلى ذلك فإن للتوبيخ تنغيماً خاصاً يختلف عن تنغيم الاستفهام، إذ تبدأ نغمة الاستفهام –كما مرّ سابقاً– من العالي ثم تهبط تدريجياً إلى آخر مستوى (3-2-1)، فيما نغمة التوبيخ تبدأ من الأعلى الذي يمثله المستوى الرّابع ثم تتدرّج إلى الثالث فالثاني حتى تنتهي النغمة الهابطة، فيكون رمزه (4-3-2-1) [٦]، ويمكن توضيح ذلك بالآتي:



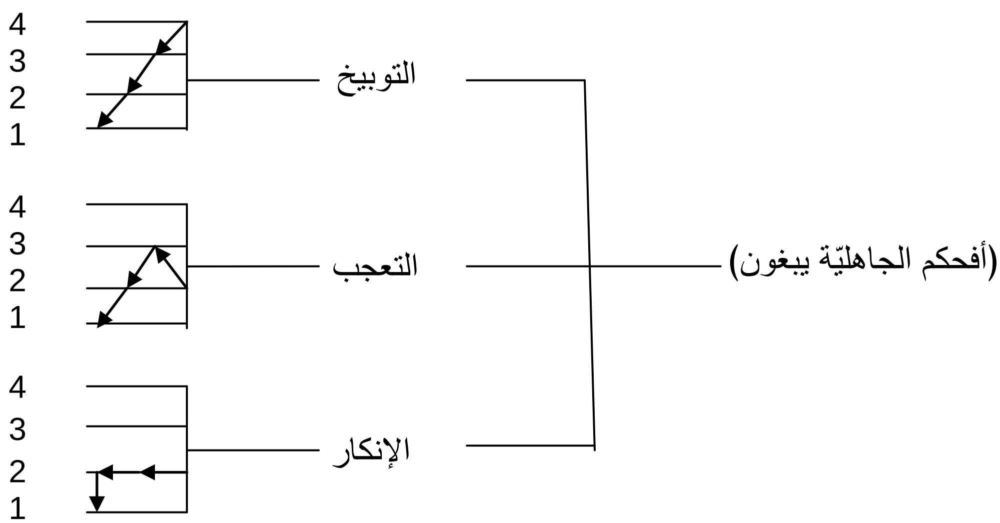
---

(١) فتح القدير، الشوكاني، مرجع سابق، ٢٨٢/٢.
(٢) تهذيب اللغة، الأزهري، مرجع سابق، ٥١/٣.
(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ٢٦٦/٨، (قرع)، و ٦٦/٣. (وبخ).
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٩٦/٥.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق،٣٩٦/٥.
(٦) علم اللغة المبرمج، كمال البدري، مرجع سابق، ص: ١٦٨.

ب. دلالة التعجّب:

قد يخرج الاستفهام إلى معنى التعجّب، ففي قوله تعالىٰ **(أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ)** [المائدة: ٥٠]، قال الآلوسي: ((إنكارٌ وتعجّب من حالهم وتوبيخ لهم، وإلغاء للعطف على مقدرٍ يقتضيه المقام، أي: أيَتَولّون عن قبول حكمك بما أنزل الله تعالى إليك فيبغون حكم الجاهليّة))(١). وهذا يعني أنّ الاستفهام يحتمل فيه عدّة معانٍ: الإنكار، والتعجّب، والتوبيخ، ويبدو أنّ الآلوسي يؤكد على معنى التعجّب، ويستدل عليه بتقديم المفعول ((حكم)) على فعله ((يبغون))، إذ يقول: ((وقد قدم المفعول للتخصيص المفيد لتأكيد الإنكار، والتعجب، لأن التولي عن حكم رسول الله –صلى الله عليه وسلّم–، وطلب حكم آخر منكرٌ عجيب، وطلب حكم الجاهليّة أقبح وأعجب))(٢). فيما اختار ابن جزي معنى التوبيخ في الاستفهام (٣) أمّا الخازن فقد ذهب إلى بقاء الاستفهام على معناه الحقيقي، فذكر أنّ معنى الآية: أيُّ حكمٍ أحسن من حكم الله إن كنتم موقنين أنّ لكم ربّاً وأنّه عدلٌ في أحكامه(٤).

لذا يمكن توضيح تنغيم قراءة الآية بالمعاني التي ذكرها الآلوسي على النحو الآتي:



ومما ذكره الآلوسي احتمالية دلالة التعجب بالاستفهام أيضاً، ما جاء عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ)**[النّساء: ٢١]، إذ قال: ((قيل: تعجيب منه سبحانه وتعالىٰ، أي: أنّ أخذكم له لعجيب، وقد أفضى بعضكم إلى بعض كناية عن الجماع))(٥).

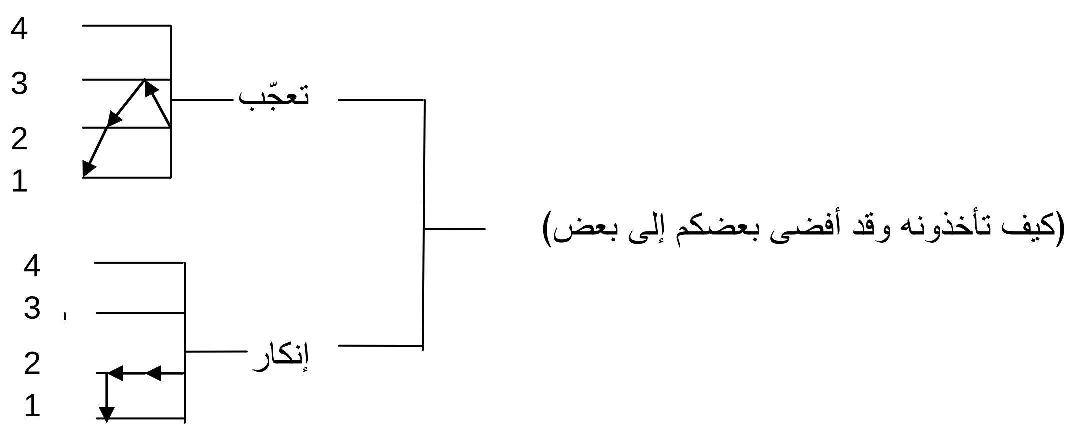
---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٤٠/٧.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٤٠/٧.
(٣) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، مرجع سابق، ٢٣٤/١.
(٤) لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، مرجع سابق، ٥٢/٢.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق،٣٩٦/٥.

نلحظ أنّ الآلوسي يذكر دلالة التعجّب في الآية بصيغة ((قيل))، وهذا يعني أنّه يضعف هذا الاحتمال في معنى الآية، ويختار احتمال خروج الاستفهام إلى دلالة الإنكار، فيقول: ((كيف تأخذونه إنكارٌ بعد إنكار)) (١).

فيما نجد أن الرّازي يختار دلالة التعجّب في الآية، إذ يقول: ((كلمة تعجب، أي: لأيّ وجه ولأيّ معنى تفعلون هذا؟ فإنها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذاتك وتمتُّعك، وحصلت الألفة التّامة والمودة الكاملة بينكما، فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئاً بذله بطيبة نفس؟)) (٢).

وعلى هذا يمكن القول أنّ الآلوسي أدرك أثر التنغيم في الدّلالة، إذ إن نغمة الكلام إن بدأت بالمستوى الثاني الذي تمثله النغمة المستوية واستمرت عليها ثم هبطت إلى آخر مستوى، ويكون رمزها (2-2-1) فإنها تدل على الإنكار، فيما نغمة التعجّب تبدأ من المستوى الثاني ثم ترتفع إلى العالي الذي يمثله المستوى الثالث ثم تهبط إلى المستوى الأول، فيكون رمزه (2-3-1)(٣)، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:



(١) المصدر السابق نفسه.
(٢) التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، الرازي، مرجع سابق، المجلد الخامس، ١٠/١٨.
(٣) علم اللغة المبرمج، كمال البدري، مرجع سابق، ص: ١٦٨

ج. دلالة التقرير والتقريب:

قد تحتوي الجملة على أداة استفهام، لكن هذه الأداة تؤدي معنى حرف آخر لا يحمل معنى الاستفهام، لذا تخرج الجملة من معناها الحقيقي اللّفظي إلى معنىً آخر مجازي، كما في قوله تعالىٰ (**هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا**) [الإنسان: ١]، إذ تبدو الآية كتابياً أنها استفهامية بناءً على وجود أداة الاستفهام ((هل)) التي تتصدّر الآية، ولكننا إذا عرضناها على أسماعنا من أفواه قرّائها نجد أنّ تنغيمها الصوتي لا يدل على معنى الاستفهام، وهذا ما ذكره الآلوسي عند تفسيره الآية بأنّ الاستفهام هنا للتقرير والتقريب [١]، ويعلل ذلك بأنّ ((هل)) حملت هاتين الدّلالتين، فدلالة التقرير اكتسبتها من همزة الاستفهام المقدّرة في أصل الكلام، والتقرير: ((أَهَلْ))، والاستفهام بالهمزة قد يخرج عن أصل وضعه للدّلالة على التقرير، ولا يكون استفهام التقرير بالهمزة على أشهر الآراء [٢]، والمعلوم أن التقرير هو حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده [٣]، وهذا يعني أنّ الإجابة عنه تكون بـ ((نعم))، وهذا ما ذكره الآلوسي عند تفسيره للآية، إذ قال: ((إن الاستفهام للتقرير، أي: الحمل على الإقرار بما دخلت عليه، والمقرّر به مَن ينكر البعث، وقد علم أنّهم يقولون: نعم قد مضى على الإنسان حين لم يكن كذلك، فقال: فالذي أوجده بعد أن لم يكن، كيف يمتنع عليه إحياؤه بعد موته؟!)) [٤].

وأمّا دلالة التقريب؛ فلأن هل أبداً بمعنى ((قد)) التي تفيد التقريب، أي: تقريب الماضي من الحال، فلما سدّت ((هل)) مسد الهمزة دلّت على معناها ومعنى الهمزة معاً، فصارت في ذلك، فهي للتقرير والتقريب، والدّليل على ذلك الأصل قول زيد الخيل [*]: [البسيط]

سائِلْ فَوارِسَ يَربوعٍ بِشِدَّتِنا ... أَهَلْ رَأَونا بِسَفحِ القاعِ ذي الأَكَمِ [٥]

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٢٥/٢٨-١٢٦.

(٢) انظر: الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، أبو محمد بدر الدين، حسن بن قاسم المصري المالكي (ت٧٤٩هـ)، المحقق: د. فخر الدين قباوة-والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ، ص: ٣٤٥.

(٣) الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي، مرجع سابق، ص: ٩٨.

(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٢٥/٢٨.

(*) هو زيد بن مهلهل بن زيد منهب الطائي، يُكنّى بأبي مكنف، قدم على الرسول –عليه السّلام– في وفد طيء سنة تسع، وأسلم، وسمّاه الرسول –عليه السّلام– محموماً، فلمّا وصل إلى بلده مات، وقيل مات في آخر خلافة عمر –رضي الله عنه–. انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عاصي النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ٥٥٩/٢.

(٥)انظر: روح المعاني، الآلوسي، ١٢٦/٢٨. والمعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، إعداد: د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ٣٩٦/٧. وشعر زيد الخيل الطائي، جمع ودراسة وتحقيق، صنعة: د. أحمد مختار البرزة، دار المأمون للتراث، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص: ١٥٥.

أي: ((قد رأونا))، ولا يجوز أن تجعل ((هل)) استفهاماً؛ لأن الهمزة للاستفهام، وحرف الاستفهام لا يدخل على حرف استفهام [١].

فيما نقل الآلوسي عن بعضهم أنه قال: ((إنّ هَلْ)) للاستفهام ولا تقريب، وجمعها مع الهمزة في البيت للتأكيد، وهذا قول ضعيف عند الآلوسي إذ أورده بصيغة ((قيل)) للدلالة على تضعيفه له، لذا فهو يرجح كون ((هل)) في الآية للتقرير والتقريب، وكان الزمخشري قد سبقه في ذلك، إذ قال: (([هل أتى] أي: قد أتى على معنى التقرير والتقريب جميعاً، أي: أتى على الإنسان قبل زمان قريب طائفة من الزمان الطويل الممتد لم يكن فيه شيئاً مذكوراً، بل شيئاً منسياً نطفة في الأصلاب [٢].

وعقّب عليه ابن هشام بأن غيره فسّرها بـ ((قد)) خاصّة، ولكنهم لم يحملوا ((قد)) على معنى التقريب بل على معنى التحقيق، وقال بعضهم معناها التوقع، وكأنه قيل لقوم يتوقعون الخبر عمّا أتى على الإنسان وهو آدم –عليه السّلام–، قال والحين زمن كونه طيناً [٣].

نلحظ اختلاف النحاة في ((هل)) هل تأتي بمعنى ((قد)) أم لا؟ وقد أدرك الآلوسي هذا الاختلاف فذكره في تفسير الآية، ويمكن توضيح آراء العلماء على النحو الآتي:

١. أنّ هل أبداً بمعنى ((قد))، وأن الاستفهام إنما هو مستفاد من همزة مقدّرة، وهذا ما رجحه الآلوسي [٤]، واختاره الزمخشري ونقله في المفصل عن سيبويه [٥].

٢. أنّ هل بمعنى ((قد)) دون استفهام مقدّر، ونسب الآلوسي هذا المذهب إلى أبي عبيدة، الذي ذكر أنّ الآية مجازها: قد أتي على الإنسان وليس باستفهام، وكأنه أراد ليس باستفهام حقيقة، وإنّما هي للاستفهام التقريري [٦].

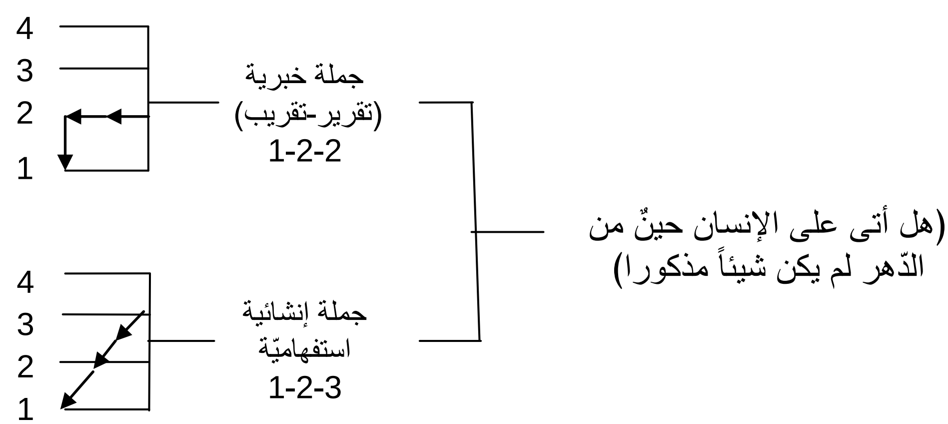
---

(١) أسرار العربية، أبو البركات الأنباري، كمال الدّين عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الأنصاري، (ت ٥٧٧هـ)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص: ٢٦٧.
(٢) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ)، المحقق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، سنة ١٩٨٥م، ص: ٤٦٠.
(٣) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، ٦١٠/٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق،١٢٥/٢٨-١٢٦.
(٥) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد (ت ٥٣٨هـ)، المحقق: د. علي بن ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٣م، ص: ٤٣٧.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٢٦/٢٨.

٣. أنها تتعيّن لمعنى ((قد)) إن دخلت عليها همزة الاستفهام، وإن لم تدخل فقد تكون بمعنى ((قد))، وقد تكون للاستفهام، وهذا مذهب ابن مالك [١].

٤. أنها لا تأتي بمعنى ((قد))، وإنما هي للاستفهام وهو مذهب ابن هشام [٢].

يتّضح لنا مما تقدّم أن تنغيم قراءة الآية يحدد الدّلالة لها، ويمكن توضيح ذلك بالرسم الآتي



فقد تكون الجملة استفهاميّة في اللّفظ، ولا تحمل معنى الاستفهام، وإنّما معناها يعرف بالتنغيم الصوتي الذي يؤديه المتكلم.

د. احتمال الخبر والاستفهام:

قد تكون هناك جمل تخلو من أداة الاستفهام، ولكن طريقة أدائها الصوتي بتنغيم خاص يناسب نطق الجمل الاستفهامية، يؤدي إلى تعيّن الاستفهام فيها، كما في قوله تعالىٰ على لسان إبراهيم ــعليه السلامــلمّا رأى الكوكب بازغاً: **(قَالَ هَذَا رَبِّي)** [الأنعام: ٧٨].

---

(١) انظر: اللّمحة في شرح الملحة، ابن الصائغ، أبو عبد الله شمس الدّين بن حسن (ت ٧٢٠هـ)، المحقق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنوّرة-السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ٢/٨٩٦.

(٢) انظر: مختصر مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، بن العثيمين، محمد بن صالح، (ت ١٤٢١هـ)، مكتبة الرّشد، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ، ص: ١٢٤.

إذ ذكر الآلوسي أنّ جملة ((هذا ربّي)) تحتمل احتمالين: أحدهما أنها جملة خبريّة تحتمل الصّدق والكذب، والآخر: أنها إنشائية استفهاميّة [١].

وأمّا الأولى فمأخوذة على ظاهرها، إذ هي مكوّنة من مبتدأ وخبر، ولا حذف في الآية [٢]، وهذا الاحتمال يصطدم بكون الجملة الخبريّة تعني أنّ إبراهيم –عليه السلام– كان ظاناً بذلك، مما يؤدي إلى التشكيك بإيمانه وتوحيده، وهذا ممتنع عن الأنبياء لأمورٍ ذكرها الرّازي في تفسيره [٣]، لذا حاول الآلوسي تأويل ذلك بوجوه، منها:

١. هذا منه –عليه السلام– على سبيل الفرض وإرخاء العنان مجاراة مع أبيه وقومه الذين كانوا يعبدون الأصنام والكواكب، فإن المستدل على فساد قولٍ يحكيه ثم يكرّ عليه بالإبطال [٤]، وهذا يعني أنّه قال ((هذا ربّي)) والمقصود منه حكاية قول الخصم ثم ذكر عقيبه ما يدل على فساده وهو قوله: **(لَا أُحِبُّ الْآَفِلِينَ)** [الأنعام: ٧٦]، وهذا الوجه هو المعتمد في الجواب [٥]، ويبدو أنّ الآلوسي يرجح هذا التأويل إذ عقب عليه بالقول: ((وهذا هو الحقُّ الحقيق بالقبول)) [٦].

٢. أنّه مقول على سبيل الاستهزاء، كما يقال لذليل ساد قوماً: هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء [٧]، أي: أنه لم يقل ذلك قول معتقد، بل قالها بنغمة تدل على استهزائه [٨].

٣. أنه قالها على سبيل الاستدراج للوصول إلى إقامة الحجة عليهم، فذكر كلاماً يوهم كونه مساعداً لهم على مذهبهم مع أنّ قلبه مطمئناً بالإيمان [٩]، وقد فعل –عليه السلام– ذلك لأنه علم أن قومه لا يقبلون بالدّلائل إن هو صرح بالدعوة إلى الله تعالىٰ لكونهم مقلدين لأسلافهم بشدّة، لا يلتفتون إلى غير معتقدهم [١٠].

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٥٩/٨.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) انظر: التفسير الكبير، الرازي، مرجع سابق، المجلد ٧، ٥٠/١٣-٥٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٥٩/٨.
(٥) انظر: التفسير الكبير، الرازي، مرجع سابق، المجلد ٧، ٥٢/١٣. وانظر: إنجاز البيان عن معاني القرآن، النيسابوري، نجم الدين أبو القاسم محمود بن أبي الحسن، المحقق: د. حنيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ، ٢٩٩/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٥٩/٨.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) انظر: النكت والعيون، الماوردي، ١٣٦/٢.
(٩) المصدر نفسه.
(١٠) انظر: التفسير الكبير، الرازي، مرجع سابق، المجلد ٧، ٥٣/١٣.

٤. إنّ القول جاء بوجود مناظرة بين إبراهيم –عليه السلام– وقومه، وكانوا يدعونه لعبادة النجوم، فإذا طلع نجم ، قال –عليه السلام– لهم: هذا ربّي، أي: هذا هو الرّب الذي تدعونني إليه [١]، ويبدو في هذا التأويل أنّ هناك حذفاًفي الآية، إذ أشار الواحدي إلى إضمار القول، والتقدير: قال: تقولون: هذا ربّي، وهذا في القرآن الكريم كثير، وكأن إبراهيم –عليه السلام– قال لقومه: تقولون هذا ربّي، أي هذا الذي يدبّرني [٢].

ويعقب الآلوسي على تلك الأقوال كلها بأنها مبنية على أن قول إبراهيم –عليه السلام– كان بعد البلوغ ودعوة القوم إلى التوحيد، وسياق الآية يدل على ذلك، أما قول بعضهم بأنه كان قبل البلوغ فخلاف الظّاهر، ويأباه السّياق والسّياق كما لا يخفى [٣].

والاحتمال الآخر الذي ذكره الآلوسي لقوله (هذا ربّي) بأنها جملة إنشائية استفهاميّة على اعتبار أنّ في الكلام استفهاماً إنكارياً محذوفاً، وحذف أداة الإستفهام كثيرٌ في كلام العرب [٤].

والحقيقة أنه لا يمكن تعيين الاستفهام في مثل هذه الصياغات إلا بالتنغيم، إذ النظرة الأولى لقوله (هذا ربّي) مكتوبة توهم أنها لا تكون إلا جملة خبريّة، ولكن الآلوسي أدرك بفطنته اللّغوية أنها يمكن أن تكون بالتنغيم جملة إنشائية استفهاميّة وذلك بيّن وشائع في حديثنا اليومي، فيمكن أن تسقط أداة الإستفهام، ويبقى السياق استفهاماً، وقد استدل على ذلك بقول عمر بن أبي ربيعة[٥]:[الخفيف]

ثم قالوا: تحبها؟ قلت بهراً   عدد الرَّمل والحصى والتّراب[٦]

والبيت يحتمل فيه أمران: فقيل: أراد أتحبها؟ وقيل: أنه خبر، أي: أنت تحبها، وبهرني بهراً، أي غلبني غلبة [٧]، وقد رجح ابن جني دلالة الاستفهام في البيت إذ قال:

---

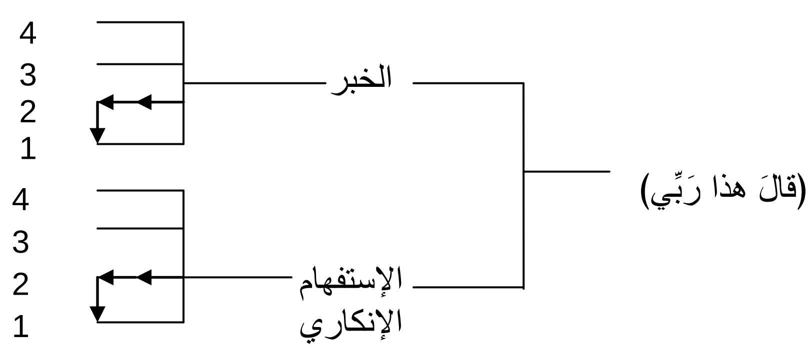
(١)روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢60/٨.
(٢) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، مرجع سابق، ٢٩٠/٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٠/٨.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م، ص: ٤٣١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٥٩/٨.
(٧) مغني اللبيب، ابن هشام، مرجع سابق، ٢٠.

أظهر الأمرين فيه أن يكون أراد: أتحبها؟ لأن البيت الذي قبله يدل عليه وهو قوله:

أبرزوها مثل المهاة تهادى　　　بين خمسٍ كواعب أتراب

ولهذا ونحوه نظائر قد كثرت [١]. ويبدو أنّ النحاة قد اختلفوا في جواز حذف أداة الاستفهام في البيت، إذ أنكر أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) حملهِ على الاستفهام، لأن حذف الاستفهام غير جائز عنده [٢] وكذلك المبرد الذي حمل البيت على الإيجاب لا على الاستفهام، والمعنى، ثم قالوا: أنت تحبها، أي: بالإخبار [٣]، في حين نجد أن الوقشي (ت ٤٨٩هـ) يجيز حذف الاستفهام على نيّة تقديره تعويلاً على أنّ معنى التركيب يوحي بذلك شأنه في ذلك شأن النحاة الذين أجازوا حذف الاستفهام على قلّتهم [٤]، والآلوسي منهم، إذ يجيز حذف حرف الاستفهام مستعاضاً عنه بتنغيم خاص وإن كان يذكر ذلك بصيغة التضعيف ((قيل)) [٥].

ويبدو –مما تقدّم– أنّ التنغيم هو الذي يحدد مقصد إبراهيم –عليه السلام–، ولأن مقصده الإنكار سواء أكانت الجملة خبرية أم استفهامية، لذا فإن الآية تقرأ بنغمة واحدة تبدو مستوية وتستمر ثم تهبط إلى أدنى مستوى، ورمزها (2-2-1)، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:



---

(١) الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ٢٨٣/٢.
(٢) الكامل، المبرد، تحقيق: د. زكي مبارك، مطبعة الحلبي وشركاه، مصر، سنة ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م، ٦١٠/٢.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) اللغة العربية ثوابت ومتغيرات، د. محمد عبدو فلفل، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٢م،ص: ١٩٠
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٥٩/٨.

فالتنغيم –كما رأينا– لا ينش ئ علاقات نحوية ليست موجودة، ولكنه يختار بعض العلاقات النحوية التي يحتملها النّص المنطوق، ويظهر تأثيرها في التفسير، ويتبيّن لنا ذلك عند تفسير الآلوسي قوله تعالىٰ(**أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ**)[الأعراف: ١٨٤]، إذ يشير إلى أنّ اختلاف النحاة في معنى ((ما)) أدّى إلى احتمال الخبر أو الاستفهام في الآية، إذ يجوّز في ((ما)) أوجه:

أحدهما: أنها استفهاميّة إنكاريّة في محل الرّفع بالإبتداء، والخبر لصاحبهم [(١)]، أي: أيُّ شيءٍ استقر بصاحبهم من الجنون مع انتظام أقواله وأفعاله [(٢)]، وينقل الآلوسي عن الطبرسي قوله أن الاستفهام هنا خرج على طريقة الإنكار والتعجّب والتبكيت [(٣)].

الثاني: أنّ ((ما)) نافية اسمها ((جِنّة))، وخبرها ((بصاحبهم))[(٤)]، أي: ليس بصاحبهم من جنون، ولا مسّ جن، إذ الجنة مصدرُ يراد به الهيئة كالجِلْسة بمعنى الجنون، أو قيل: إنّ المراد بها الجنُّ كما في قوله تعالىٰ(**مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ**)[النّاس: ٦]، ولا بد حينئذ من حذف مضاف أي: من جنة أو تخبُّطها [(٥)]، الأمر الذي أنكره الآلوسي [(٦)].

الثالث: أنها موصوله بمعنى الذي [(٧)]، تقديره: أولم يتفكروا في ما بصاحبهم، وعلى هذا يكون الكلام خرج على زعمهم [(٨)]، أي: ما لكم لا تتفكرون بما تقولونه من أنّ بصاحبكم جنة، فهو توبيخ لهم على قولهم، وقد استبعد الآلوسي هذا الاحتمال [(٩)]، كما ضعفه أبو حيان فقال: هي تخريجات ينبغي أن ينزّه القرآن عنها [(١٠)].

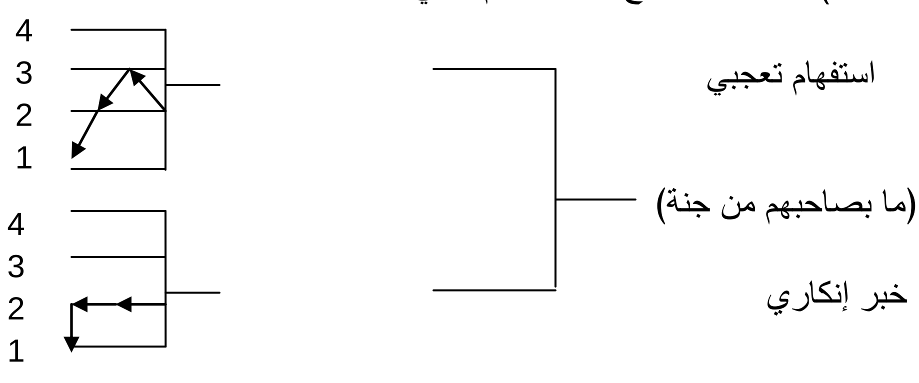
---

(١)روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٥٠٧/٩.
(٢) البحر المحيط، أبو حيان، مرجع سابق، ٤٢٩/٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٥٠٨/٩.
(٤) المصدر نفسه، ٥٠٧/٩.
(٥) الدر المصون، السمين الحلبي، مرجع سابق، ٥٢٥/٥.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٥٠٧/٩.
(٧) المصدر نفسه ٥٠٧/٩.
(٨) البحر المحيط، أبو حيان، مرجع سابق، ٤٢٩/٤.
(٩) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٥٠٧/٩.
(١٠) البحر المحيط، أبو حيان مرجع سابق، ٤٢٩/٤.

ويبدو أنّ النحاة والمفسرين أدركوا تأثير التنغيم في دلالة الآية وإن لم يصرحوا به كمصطلح، إذ إنهم يذكرون لها قراءتين: الأولى: على احتمال أن يكون قوله: ((ما بصاحبكم من جنّة)) معمولاً لقوله: ((أو لم يتفكروا))، فيوصل به، والمعنى: أو لم يتفكروا فيعلمون أنّ ما بصاحبكم من جِنة، أمّا الأخرى فيحتمل أن يكون الكلام قد تم في قوله: أو لم يتفكروا ثم ابتدأ إخباراً استئنافاً لقوله: ((ما بصاحبكم من جنة [(١)]، وهذا ما رجّحه الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، لأن ذلك يبيّن أنه ردٌّ لقول الكفّار: **(يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ)** [الحجر: ٦] [(٢)].

وهذا ما ذهب إليه الآلوسي أيضاً، إذ إنه يرجح الوقف التام على قوله: ((أو لم يتفكّروا)) ثم يبتدأ بجملة تحتمل الاستفهام أو الخبريّة، لذا نجده يعضد هذا الاحتمال بقول الطبرسي: ((إنّ الكلام قد تم عند قوله تعالىٰ (أو لم يتفكّروا) أي: أكذّبوا ولم يتفكّروا في أقواله وأفعاله؟ أو: أو لم يفعلوا التّفكّر، ثم ابتدأ فقيل: أيُّ شيءٍ بصاحبهم من جنّة ما، على طريقة الإنكار والتّعجب والتبكيت، وقيل: ليس بصاحبهم شيءٌ منها)) [(٣)].

وعلى كلتا الجملتين –أعني الاستفهامية والخبريّة المنفيّة– فهما يدلان على معنى واحد وهو الإنكار، إلا أنّ الاستفهام زاد فيه معنى التعجّب لذا فإنّ التنغيم يختلف في الجملتين، فالخبريّة الإنكاريّة نغمتها تبدأ مستوية وتستمر ثم تهبط إلى أدنى مستوى، ورمزها (2-2-1)، فيما الاستفهاميّة التعجبيّة تبدأ نغمتها مستوية ثم تصعد إلى المستوى الثالث الذي يمثله العالي ثم تهبط إلى أدنى مستوى ورمزها (2-3-1)، ويمكن توضيح ذلك بالرّسم الآتي:



(١) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، مرجع سابق، ٣١٤/١.
(٢) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ)، تقديم وتعليق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٢م، ٢٣٦/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٥٠٨/٩.

هكذا يتّضح أنّ التنغيم يقلب المعاني تماماً من الجمل الخبريّة إلى الجمل الإنشائية الاستفهاميّة، أو العكس، على الرغم من عدم تشاكلهما في النّسبة اللّفظية، وبهذا يتجلى لنا أهميّته في الوصول إلى الدلالات القرآنية عند الآلوسي.

*** خروج أسلوب النّداء إلى دلالات متنوّعة:**

قد يستفاد من لفظ النّداء بمعونة التنغيم معانٍ أخرى غير طلب الإقبال الذي هو المعنى الأصلي له، ومن هذه المعاني: التحسّر، والتّعجب، والنّدبة، والتّمني، والإستغاثة وغيرها من الأغراض التي يحتملها النّداء وإن كان في أصله وضع لتنبيه المدعو [(١)]، وقد أشار الآلوسي إلى هذه الدّلالات في تفسيره، ومنها:

١. دلالة التّحسر:

قد يقع النّداء على غير المنادى في الحقيقة [(٢)]، فيخرج من معناه الحقيقي إلى معنى آخر مجازي يحدّده اللّفظ الذي يقع بعد حرف النّداء، وطريقة النّطق الصّوتي للكلام، كما في قوله تعالىٰ **(يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ)** [يس: ٣٠]، فقد ذكر الآلوسي أنّ النّداء في الآية يحتمل معنيين: أحدهما: المعنى المجازي الدّال على التّحسر، ويوضح ذلك بقوله: ((والظّاهر، أنّ (يا) للنّداء، و (حسرة) هو المنادى، ونداؤها مجاز بتنزيلها منزلة العقلاء، كأنّه قيل: يا حسرة أحضري، فهذه الحال من الأحوال التي من حقها أن تحضري فيها، وهي ما دلّ عليها في قوله تعالىٰ**(مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ)**[(٣)] [يس: ٣٠]

وهذا يعني أنّ الحسرة على الرّغم أنها مما لا تجيب، لكن الفائدة من مناداتها كالفائدة من مناداة ما يعقل، لأن النداء باب تنبيه، إذا قلت يا زيدُ، فإن لم تكن دعوته لتخاطبه بغير النداء فلا معنى للكلام، إنّما تقول: يا زيد لتنبهه بالنّداء، ثم تقول له: فعلت كذا، ألا ترى أنك إذا قلت لمن هو مقبل عليك: يا زيد ما أحسن ما صنعت أوكد من أن تقول له: ما أحسن ما صنعت بغير النّداء، وكذلك إذا قلت للمخاطب: أنا أتحسّر على ما فعلت، كان دعاؤك التّحسّر أبلغ من الفائدة، وإنما النّداء تنبيه للمتحسّر منه لا للتحسُّر [(٤)].

---

(١) انظر: النّداء في اللغة والقرآن، أحمد محمد فارس، دار الفكر العربي، سنة ١٩٨٩م، ص: ١٦١، وما بعدها.
(٢) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل الدمشقي، مرجع سابق، ١٠٢/٨.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣١٠/٢٢.
(٤) انظر: تهذيب اللّغة، الأزهري، مرجع سابق، ١٦٨/٤ بتصرّف.

دلالة الحسرة عند الآلوسي كما نقلها عن الرّاغب بأنها الغم على ما فات والنّدم عليه، كأنّ المتحسّر انحسر عنه قواه من فرط ذلك، أو أدركه إعياء عن تدارك ما فرط منه [(١)]، فيما ذهب الأزهري إلى أنّ الحسرة هي أشدّ النّدم حتى يبقى النّادم كالحسير من الدّواب الذي لا منفعة فيه فيقال: فلان حَسِر فلان يحسر حسرة وحسراً إذا اشتدت ندامته على أمر فاته [(٢)]، وهذا ما ذكره أبو حيّان أيضاً إذ قال: ((هي أنْ يركب الإنسان من شدّة النّدم ما لا نهاية بعد حتى يبقى حسيراً)) [(٣)].

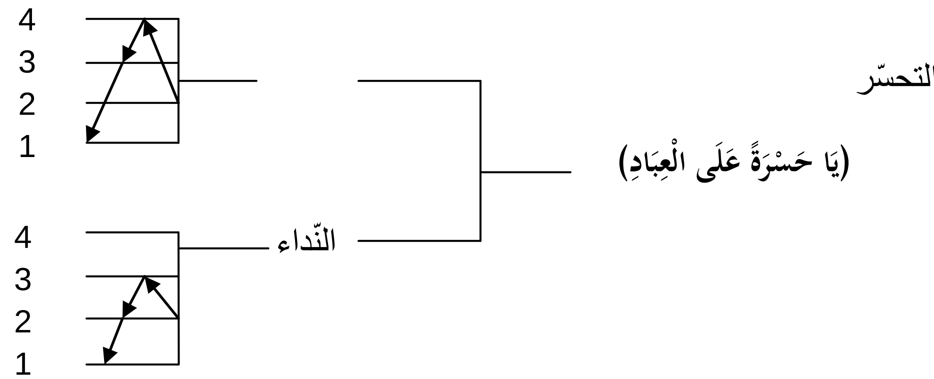
ويبدو أنّ الآلوسي أدرك أهمية التنغيم في دلالة النّداء على المبالغة في التحسّر، إذ أورد أنّ أبا الزناد وابن هرمز وابن جندب قرأوا: ((يا حسرة على العباد)) بالهاء السّاكنة، وقد وقفوا على ((حسرة)) طويلاً تعظيماً للأمر، ثم قيل: ((على العباد)) [(٤)]، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك فيذكر أنّ صوت الهاء في الوقف له أثر في دلالته على المبالغة في التحسر، لكون الهاء فيها من التأهّة، كالتأوّه، ثم وصلوه على تلك الحال [(٥)].

وهذا يدل على أنّ التحسّر نغمة خاصّة تبدأ مستوية ثم ترتفع إلى الأعلى الذي يمثله المستوى الرّابع ثم تهبط إلى أدنى مستوى، ويمكن رمزها (2-4-1).

أمّا المعنى الآخر الذي ذكره الآلوسي لقوله تعالىٰ ((يا حسرة)) فهو المعنى الحقيقي الدال على مناداة العقلاء لغرض التنبيه، لذا نجدهيقدر منادى محذوفـاً، أي: يا هؤلاء تحسّروا حسرة على العباد، وعليه يكون إعراب الآية أنّ ((يا)) للنداء، والمنادى محذوف تقديره ((هؤلاء))، و ((حسرة)) مفعول مطلق لفعل مضمر تقديره: تحسّروا [(٦)]، وهذا يعني أنّ النداء في ((يا حسرة)) جاء على وجه الحقيقة وهو إفادة التنبيه، وله نغمة خاصة إذ تبدأ من المستوى الثاني الذي تمثله النغمة المستوية ثم ترتفع إلى العالي الذي يمثله المستوى الثالث ثم تهبط إلى أدنى مستوى، فيكون رمزها (2-3-1)، ويمكن توضيح دلالة ((يا حسرة)) عند الآلوسي من خلال التنغيم بالرسم الآتي:

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٩/٢٢.
(٢) تهذيب اللّغة، الأزهري، مرجع سابق، ١٦٨/٤.
(٣) البحر المحيط، أبو حيّان، مرجع سابق، ٣١٨/٧. وانظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣١٠/٢٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣١١/٢٢.
(٥) المصدر نفسه، ٣١١/٢٢.
(٦) المصدر نفسه، ٣١٢/٢٢.



والآلوسي يرجح دلالة التحسّر في الآية، إذ يقول: ((ولعلّ الأوفق للمقام المتبادر إلى الأفهام أن المراد نداء حسرةٍ كلٍّ من يتأتى منه التحسّر، ففيه من المبالغة ما فيه)) (١).

٢. دلالة التعجّب والندبة:

قد تكون هناك جمل ظاهرها اللّفظي يوهم أنّها نداء، ذلك لتصدرها بإحدى أدواته، إلا أنّ مدّ الصوت فيها أو قصره، إضافة إلى المقام ودلالة القرائن، كل ذلك يؤدي إلى عدم تعيّن النداء فيها، فتخرج إلى معانٍ أخرى، كالتعجّب والندبة، ففي قوله تعالىٰ **(يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا)**[هود: ٧٢]، يذكر الآلوسي عند تفسيره الآية أن ((يا ويلتي)) من الويل وأصله الخزي (٢)، وعلى الرّغم من أنّ ظاهرها يدل على النّداء، لتصدّرها ((يا)) أمّ هذا الباب التي تدخل في جميع أبوابه (٣)، إلا أنّ معناها يخالف الأصل الذي وضعت لأجله وهو تنبيه المدعو، إذ إنّها تستعمل في كل أمر فظيع (٤)، فللآلوسي يدرك أنّ تنغيم الآية مع القرائن الأخرى جعل النداء في ((يا ويلتى)) يحتمل أمرين: أحدهما التعجب، والآخر الندبة.

فأمّا دلالة النّداء على التعجب فقد رجّحها الآلوسي في هذه الآية إذ أوردها بصيغة التقوية، فقال: ((والمراد هنا التعجّب)) (٥)، وهذا يعني أنّ دلالة النّداء في قوله ((يا ويلتي))خرجت لغرض التعجب في هذه الآية تحديداً، ذلك لأن طريقة نطقها الصوتي إضافة إلى دلالة المقام اقتضت هذا المعنى فيها.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣١٢/٢٢..
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الجنى الداني في حروف المعاني، المهروي، مرجع سابق، ٣٥٤/١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١/١٢.
(٥) المصدر نفسه.

إذ في التعجب يرفع الصوت تعبيراً عمّا في النّفس من حالة التعجب المثيرة، ففي التعجّب من البشارة بالحمل لعقيم في سن اليأس قالت زوجة إبراهيم –عليه السّلام– حين بشرتها الملائكة بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب –كما جاء في سورة هود– وقالت: ((يا ويلتي)) وهي كلمة كثرت على أفواه النّساء إذا طرأ عليهن ما يتعجب منه كما ذكر الآلوسي (١).

وليس بالضرورة أن تلتزم جملة النّداء ((يا ويلتى)) معنى التعجّب، إذ قد تخرج لغرض آخر بحسب سياقها وطريقة نطقها الصّوتي، وهذا ما تنبّه إليه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ **(يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ)** [المائدة ٣١]، إذ يذكر أنّ كلمة ((يا ويلتى)) في هذا الموضع تدل على الجزع والتحسّر، والويلة كالويل: الهلكة، كأنّ المتحسّر ينادي هلاكه وموته، ويطلب حضوره بعد تنزيله منزلة من ينادى، ولا يكون طلب الموت إلا ممن كان في حالٍ أشد منه(٢).

نلحظ أنّ النّداء بلفظ واحد استعمل لأغراض مختلفة في مواضعٍ متعدّدة، وهذا يدل على أثر التنغيم والمقام في تحديد دلالة التراكيب عند الآلوسي.

أمّا الاحتمال الثاني الذي ذكره لدلالة ((يا ويلتي)) في سورة هود، فهي الندبة، وقد أورد ذلك بصيغة التضعيف ((قيل)) (٣). ولمّا كانت الندبة تفجع يلحق النّادب عند فقد المندوب، لذا لا يعرفها كل العرب، وإنّما هي من كلام النّساء يلحقهن لضعفهن عن تحمّل المصائب (٤).

ويذكر الآلوسي علامة النّدبة في الآية وهي الألف المزيدة التي يلحقونها بالهاء في آخره، ليمدّ بها الصّوت، ليكون المندوب بين صوتين مديدين، وقد زيدت الهاء بعد الألف لأن الألف خفيّة، والوقف عليها يزيدها خفاء، فزيدت الهاء عليها في الوقف، لتظهر الألف بزيادتها بعدها في الوقف، فيقولون: يا ويلتاه (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١/١٢.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ٢١/١٢.
(٤) أسرار العربية، أبو البركات الأنباري، ص: ١٨٣.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١/١٢.

فيما دلالة التعجّب أو التحسّر الألف فيهما منقلبة عن ياء المتكلم، لذا قرأتها فرقة بالإمالة، لأن الأصل في هذه اللّفظة الياء ((يا ويلتي)) فأبدلت الكسرة فتحة والياء ألفاً فراراً من الياء، فمن أمال رجع إلى الذي عنه فرّ أولاً [١]. ويقف الآلوسي فيوضّح أنّ دلالة ((يا ويلتي)) أيًّما كان أصلها فهي: يا هلكتي تعالي واحضري فهذا أوانك [٢].

يتّضح –مما تقدّم– أنّ للتنغيم أثراً في تحديد الدّلالة، إذ إنّ تركيباً واحداً خرج لأغراض متعدّدة تبعاً لطريقة نطقه الصّوتي، وهذا ما جعل الآلوسي يستعمله للتوصيل إلى الدّلالة القرآنية في تفسيره.

المبحث الثالث: تخفيف الهمزة وتحقيقها:

تعدّ مسألة الهمزة من المسائل المهمّة في الدّراسات الصّوتية ، فلم يكثر الحديث عن صوتٍ من أصوات اللّغة كثرته عن صوت الهمزة، فقد اهتم بها علماء اللّغة العربية اهتماماً كبيراً، لذا نجد لها حضوراً واضحاً في كتبهم اللّغوية والنحويّة والقراءات القرآنية، ككتاب العين للفراهيدي، وكتاب سيبويه، والحجّة لأبي علي الفارسي، وقد أحدثت بينهم خلافاً كبيراً، ذلك لصعوبة النّطق بها، مما أدّى إلى كثرة تبدّل أحوالها، من تحقيق، أو تخفيف إمّا بحذفها أو إبدالها أو جعلها بين بين، وقبل الخوض في تفاصيلها يستحسن توضيح ما يأتي:

الهمز لغة: قال ابن فارس: ((الهاء والميم والزّاء كلمة تدل على ضغط وعَصْر، وهمزت الشيء في كفّي. ومنه الهَمْزُ في الكلام، كأنه يضغط الحرف، ويقولون: همز به)) [٣]، والمعنى نفسه أشار إليه ابن منظور، إذ قال: ((والهمز مثل الغمز والضغط، ومنه الهمز في الكلام لأنه يضغط)) [٤]. أي: أنّ الهمز فيه ضغط وقوّة، وقد سميت الهمزة في الحروف، لأنها تهمز، إذ إنّ ((مخرجها من أقصى الحلق مهتوتة مضغوطة فإذا رفه عنها لانت)) [٥]، والمهتوتة أي المضغوطة، فقد ورد في لسان العرب ((أنّ هت الهمزة يهتها هتاً: تكلم بها)) [٦].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٩/١٩.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) مقاييس اللغة، ابن فارس، مرجع سابق، ٦٥/٦.
(٤) لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ٤٢٦/٥، مادة (همز).
(٥) كتاب العين، الفراهيدي، مرجع سابق، ص: ٧.
(٦) لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ٤٢٦/٥، مادة (هتت).

وهذا يعني أنّ الهمزة صوت شديد مهموس، ذلك أنّ مخرجها أقصى الحلق، فقد ذكر سيبويه أنّ ((الحروف العربية ستة عشر مخرجاً، فللحلق منها ثلاثة فأقصاها مخرجاً الهمزة والهاء والألف)) (١)

فالهمزة صوت يتطلّب جهداً عضلياً لذلك شبهه سيبويه بالتهوع (*)، إذ قال: ((اعلم أن الهمزة إنما فعل به هذا من لم يخففها، لأنه بَعُدَ مخرجها، ولأنها نبرة في الصدر تخرج باجهادٍ، وهي أبعد الحروف مخرجاً، فثقل عليهم ذلك لأنه كالتهوع)) (٢).

ويبدو أنه لا فرق عنده بين النبر والهمز، فقد تستعمل كلمة النبر للدّلالة على الهمز، إذ إنّ كليهما يدل على أنّ الهمزة صوت شديد مجهور يخرج من أقصى الحلق (٣)، وهذا ما ذهب إليه ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) أيضاً، فيقول: ((النبر في الكلام: الهمز، وكل شيء رفع شيئاً فقد نبره)) (٤)، وإنّما سمي المنبر منبراً لارتفاعه وعلوّه، أخذ من النبر، والنبر عندهم: ارتفاع الصوت. يقال: نبرة الرّجل، نبرة: إذا تكلم كلمة فيها علو (٥)، ويتفق ابن الأعرابي مع هذا المذهب القائل بترادف اللفظين فيذكر أن النبر: مصدر، نبر الحرف ينبره نبراً همزه (٦).

أمّا الخليل فقد ذهب إلى أنّ النبر دون الهمز، فقال: ((النبرة ألطفُ وأليق وأحسن من الهمزة)) (٧)، أي: أنّ الهمزة إذا اختفت ذهب بذلك معظم صوتها، وخفّ النطق بها، فتصير نبرة، أي همزة غير محقّقة، وهو قول بعض القرّاء أيضاً، فقد ورد عن الخزاعي فيما رواه عن ابن كثير أنّه كان يقرأ ((شعائر الله)) بنبرة، قال: والنبرة عندهم دون الهمز)) (٨)، هذا يوافق ما ذهب إليه ابن مجاهد في نقله عن الأصبهاني عن أصحابه عن ورش عن نافع في حروف من الهمز منبورة، قال: والنبرة عندهم همزة ضعيفة، كأنها همزة بين بين وليست بهمزة ثابتة(٩).

---

(١) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٤٣٣/٤.
(*) التهوع هو التقيؤ، انظر: المخصص، ابن سيدة، مرجع سابق، ٤٧/٥.
(٢) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٥٨٤/٣.
(٣) الكنز في القراءات العشر، ابن مبارك الواسطي، مرجع سابق، ٥٥/١.
(٤) مجمل اللغة، ابن فارس، ٨٥٢/١.
(٥) الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد بن بشار (ت ٣٢٨هـ)، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ٤٢٠/١.
(٦) لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ١٨٩/٥ مادة (نبر).
(٧) جامع البيان في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (ت ٤٤٤هـ)، الناشر: جامعة الشارقة، الإمارات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ٦٠٨/٢.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) المصدر نفسه.

ويذهب الباحث إلى عدم الترادف بين الهمز والنبر، ولكن هناك علاقة وطيدة بينهما، هي علاقة العموم والخصوص، ((فالهمزة في الغالب نبر، وهي في القليل غير نبر، إذ قد تتحول أحياناً بفعل التطور اللّغوي إلى فونيم)) (١).

الهمز اصطلاحاً:

يعد الهمز وصفاً لكيفيّة نطقية وليس عَلَماً على صوت من أصوات اللّغة، غير أنه غلب إطلاقه على الصوت المعروف الذي كان يسمى من قبل ((ألفا)) في العربية وفي الساميات الأخرى (٢).

وقد اتفق القدامى على أنه صوت شديد مجهور، يخرج من أقصى الحلق، فالهمز لفظ عام يشمل الهمزة والهاء (٣)، وخصص اللّفظ على الهمزة، لكونها أثقل من الهاء في اللّسان، وأصعب منها نطقاً، إذ هي صوت مهتوت في أقصى الحلق، فإذا ر فِّه عنه كان نفساً يحوّل إلى مخرج الهاء، ولذلك استخفت العرب إدخال الهاء على الألف المقطوعة، نحو: أراق، وهراق (٤)، كل ذلك جعلها أقرب إلى حقيقة معنى الهمز من الهاء، لذا اختصت بهذا الاسم دون غيرها.

ونجد القرّاء والنحاة القدامى يقرنون الهمز بالهمزة غالباً، فابن الجزري يصف الهمزة بأنها الحرف المهتوف، وقد سمّيت بذلك لخروجها من الصّدر كالتهوّع، فتحتاج إلى ظهور قوي شديد. والهتف: الصوت، يقال: هتف به إذا صوّت، وهو في المعنى بمنزلة تسميتهم للهمزة بالجرسي، لأن الجرس الصوت الشّديد، والهتف الصوت الشديد (٥)، ويؤكد ابن الحاجب معنى الثقل والضغط للهمزة، فيقول: ((اعلم أنّ الهمزة لما كانت أثقل الحروف في الحلق ولها نبرة كريهة تجري مجرى التهوّع، ثقلت بذلك على لسان المتلفظ بها)) (٦).

---

(١) القراءات القرآنية في ضوء على اللغة الحديث، د. عبد الصبور شاهين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص: ٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ص: ١٧.
(٣) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٤٣٣/٤. ١٧
(٤) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ١٠٣/٢.
(٥) التمهيد في علم التجويد، ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف، (ت ٨٣٣هـ)، تحقيق: د. علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص: ٩٨.
(٦) شرح الشافية، ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ٣١/٣-٣٢.

وهذا يعني صعوبة النّطق بالهمزة، لأن مجراها بعيد كمجرى التقيؤ، فمخرجها من أقصى الحلق، وهذا ما أوضحه القدامى، منهم ابن جني الذي قال: ((واعلم أنّ مخارج هذه الحروف ستة عشر، ثلاثة منها في الحلق، فأولها من أسفله وأقصاه مخرج الهمزة)) (١)، وهذا يتفق مع ما ذهب إليه سيبويه أيضاً (2).

يتضح –مما تقدّم– اتفاق القدامى على صفة الجهر في الهمزة، وقد خالفهم في ذلك المحدّثون، إذ يرون أنّ الهمزة صوت غير مجهور، فهي عندهم مهموسة (3)، أو غير مهموسة، وعليه فإنهم منقسمون إلى قسمين:

أحدهما: يذهب إليه إبراهيم أنيس –ومن تبعه– بأنّ الهمزة صوت شديد لا هو بالمجهور ولا هو بالمهموس، إذ يقول: ((إنّ للهمزة حكماً خاصاً يخالف جميع الأصوات الأخرى، لأنها صوت ليس بالمجهور ولا بالمهموس، وهي أكثر الأصوات السّاكنة شدّة، وعملية النطق بها وهي محققّة من أشق العمليات الصوتية، لأن مخرجها فتحة المزمار التي تنطبق عند النّطق بها ثم تنفتح فجأة، فنسمع ذلك الصوت الإنفجاري الذي نسميه بالهمزة المحقّقة (4).

وقال أيضاً في موضع آخر: ((عند النطق بالهمزة تكون فتحة المزمار مغلقة إغلاقاً تاماً لذلك لا نسمع لهذا ذبذبة الوترين الصوتين ولا يسمح للهواء بالمرور إلى الحلق إلا حين تنفرج فتحة المزمار وذلك الإنفجار الفجائي هو الذي ينتج الهمزة))(5).

وهذا هو الرأي الرّاجح عند كما ل بشر، إذ نقل عنه القول الرّاجح بأنَ الهمزة صوت لا بالمهموس ولا بالمجهور، وهو الرأي الراجح، إذ إنّ وضع الأوتار الصوتية حال النطق بها، لا يسمح بالقول بوجود ما يسمّى بالجهر، أو ما يسمى بالهمس(6).

---

(١) سر صناعة الإعراب، ابن جني، ٦٠/١.
(2)الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٤٣٣/٤.
(3) أثر القراءات في الأصوات والنحو العربي، د. عبد الصبور شاهين، ص: ٢٣٠.
(4) في اللّهجات العربية، إبراهيم أنيس، مرجع سابق، ص: ٦٨.
(5) الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس، ص: ٧٢-٧٣.
(6) انظر: المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، د. رمضان عبد التواب، ص: ٥٦.

أمّا القسم الآخر من المحدّثين فقد مال إلى القول بأن الهمزة صوت شديد مهموس مرقق، فالدكتور رمضان عبد التواب يعلل سبب اختياره هذا الرأي بقوله: ((أمّا الهمزة فهي صوت شديد مهموس مرقق، ينطق بإغلاق الأوتار الصوتية إغلاقاً تاماً، يمنع مرور الهواء، فيحتبس خلفهما ثم تفتح فجأة، فينطلق الهواء متفجراً، ويأتي حكمنا بهمس هذا الصوت من ناحية أن الأوتار الصّوتية معه، تغلق تماماً، فلا يحدث فيها ذلك الاهتزاز اللازم لصفة الجهر)) [١].

وكذلك ذهب حسام النعيمي، إذ قال: ((إنّ الهمزة تكون بانطباق الوترين ثم انفصالها فجأة، وانطباق الوترين غير اهتزازهما، ولذا فهي مهموسة بضابط المحدّثين، ولكنها مجهورة بضابط القدماء، لأن إغلاق الوترين مجرى النفس يستحيل معه أن تنطق الهمزة مع جريه)) [٢].

وهذا القول يدل على أمرين:

١. أنّ صوت الهمزة يعتمد على اهتزاز الأوتار الصوتيّة، فهي إمّا أنْ تتذبذب فيحدث الجهر، أو لا تتذبذب فيحدث الهمس، ولا ثالث لهاتين الإمكانيتين [٣]، لذا فإن أصحاب هذا الرأي ينتقدون ما ذهب إليه إبراهيم أنيس من أنّ الهمزة صوت لا هو بالمجهور ولا هو بالمهموس، فيصفه رمضان عبد التوّاب ((بأنه رأي غريب، لم يرض عنه جمهرة الدّارسين للأصوات))[٤]، وينقل عن الدكتور أيوب كذلك قوله: ((إنّ وصف الدكتور أنيس للهمزة بأنها ليست مجهورة ولا م ەموسة، وصف غير دقيق)) [٥]

وهذا الرأي جيّد من حيث أنّ الحروف جميعاً: تنقسم إلى مجهور وم ەموس، وليس ثمة تقسيم ثالث، إلا من خلال الرأي الذي يجعل للهمزة حالة مستقلّة وهي: عدم الجهر وعدم الهمس [٦]، وهذا الرأي غريب، خاصة أنّ الدكتور إبراهيم أنيس نفسه قسم الأصوات الإنسانية إلى المجهورة والمهموسة، ولم يتطرق إلى قسم ثالث [٧].

---

(١) المدخل إلى علم اللغة، د. رمضان عبد التواب، مرجع سابق، ص: ٥٦.
(٢) أصوات العربية بين التحوّل والثبات، حسام سعيد النعيمي، دار الكتب للطباعة والنّشر، جامعة الموصل، سنة ١٩٨٩م، ص: ٣١.
(٣) المدخل إلى علم اللغة، د. رمضان عبد التواب، مرجع سابق، ص: ٥٧.
(٤)المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) انظر: أثر القراءات في الأصوات، د. عبد الصبور شاهين، مرجع سابق، ص: ١٦٧.
(٧) انظر: الأصوات اللغوية، د. إبراهيم أنيس، مرجع سابق، ص: ٧٢-٧٣.

٢. أنه لا تناقض بين آراء المحدثين والقدامى، إذ إنّ مدلول الجهر عند كلا الفريقين مختلف، فالحرف المجهور عند القدامى هو ((حرف أشبع الاعتماد في موضعه، ومنع النّفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد عليه ويجري الصّوت [١]، والهمزة تتصف بهذه الصفة بحسب تعريف القدماء لمخرجها.

وأمّا عند المحدّثين فهو ليس وقفة حنجرية، بل تضيق حنجري، أي اهتزاز الأوتار الصوتية عند النطق بالحرف [٢].

ويرى الدكتور السحيمي أنه يمكن إرجاع الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين في وصف الهمزة إلى أن المتقدمين من قيدوا الوصف بالجهر والهمس بجري النّفس دون ذكر الوترين الصوتيين، أمّا المتأخرون فيقيدون ذلك باهتزاز الوترين الصوتيين واسترخائهما، فما اهتز الوتران عند حدوثه وصف بالجهر، وما لم يهتز عند حدوثه بالهمس [٣]، وهذا توضيح جيد للمقارنة بين وصف القدامى والمحدثين لصفة الهمزة.

حالات الهمزة:

أجمع العلماء قديماً وحديثاً على ثقل النطق بالهمزة لأنها حرف بعيد المخرج، فقد ذكر سيبويه أنّ ((الهمزة نبرة في الصّدر لا تخرج إلا بجهد؛ لأنها أبعد الحروف مخرجاً ، إذ هي تخرج من أقصى الحلق))[٤]، ولذلك فإن العرب غيرته وتصرفت فيه ما لم تتصرف في غيره، فقد ذكر الداني ((أنّ الهمزة لثقلها صار فيها التحقيق والتخفيف بين بين والبدل والحذف، وليس ذلك لشيء من الحروف غيرها)) [٥].

وهذا يعني أنّ الهمزة يمكن أن تأتي على صورتين هما:

---

(١) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٤٣٤/٤.
(٢) مناهج البحث في اللغة، تمّام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٩٠م، ص: ٩٧.
(٣) إبدال الحروف في اللهجات، د. سليمان بن سالم السحيمي، مكتبة الغرباء الإسلامية، المدينة النبوية، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٥م، ص: ٩٨-١٠٢.
(٤) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٥٤٨/٣.
(٥) التحديد في إتقان التجويد، أبو عمر و الداني، عثمان بن سعيد الأندلسي (ت ٤٤٤هـ)، دراسة وتحقيق: د. غانم قدوري محمد، جامعة بغداد، مكتبة دار الأنبار، بغداد، سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٨م، ص: ١٢٠

التحقيق: هو إخراج الهمزة بكل صفاتها من مخرجها من أقصى الحلق حيث وقعت في الكلمة، مفردة كانت أو جاورتها همزة أخرى [١]، وقد ذكر الزمخشري أن الهمزة إذا ابتد ئ بها، نحو: أب، أم، إبل، فيجب التحقق بها ليس إلا [٢].

التخفيف: وفيه ثلاثة أوجه: الحذف، والإبدال، والتسهيل بين بين [٣].

فالحذف: هو أن تسقط الهمزة تماماً، ويكون ذلك في الهمزات المتطرفة ولا سيما في الوقف، أو عند التقاء همزتين من كلمتين، نحو قوله تعالىٰ **(جَاءَ أَجَلُهُمْ)**[يونس: ٤٩]، فإن أبا عمرو يسقط الأولى منها، فيقرأها: ((جا أجلهم))[٤].

والإبدال: أن تجعل مكان الهمزة واواً أو ياءاً أو ألفاً [٥]، نحو قوله تعالىٰ **(الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ)** [البقرة: ٣]، قرئ ((يومنون)) بواو بعد الياء، صورة للهمزة الساكنة [٦]، وكذلك يمكن أن تقلب إلى ياء أو ألف بحسب حركة ما قبلها.

أمّا التسهيل بين بين فيكون مخرجها ومخرج الحرف الذي منه حركتها، فينطق بالمفتوحة بينها وبين الألف، وبالمكسورة بينها وبين الياء، وبالمضمومة بينها وبين الواو [٧]، وربما عبّر عنه بعضهم بالتليين، كما ورد عند ابن المبارك الواسطي –مثلاً– [٨].

---

(١) النطق بالقرآن العظيم، ضياء الدين الجماس، مركز نور الشام للكتاب، دمشق، سنة ١٩٩٣م، ١٨٩/١.
(٢) انظر: المفصل في علم اللغة العر بية، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ص: ٣٤٩.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المكرر في ما تواتر من القراءات السبع وتحرر، النشّار، سراج الدين عمر بن قاسم بن محمد ع لي الأنصاري (ت ٩٣٨هـ)، المحقق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص: ١٢٨.
(٥) انظر: الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، محيسن، مرجع سابق، ٢٥٠/١.
(٦) مختصر التبيين لهجاء التنزيل، أبو داود، سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأندلسي (ت ٤٩٦هـ)، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، سنة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ٧٠/٢.
(٧) انظر: المفصل في علم العربية، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٣٤٩.
(٨) الكنز في القراءات العشر، ابن المبارك، مرجع سابق، ٣٤٠/١.

وتكاد تجمع الروايات على أنّ التزام الهمز وتحقيقه من خصائص قبيلة تميم، في حين أنّ القرشيين يتخلصون منها بحذفها أو تسهيلها أو قلبها إلى حروف مد [(١)]، وقد ينتج عن هذا التغيير الصوتي في الألفاظ تغييراً دلالياً فيها أيضاً، وهذا ما تنبه إليه علماء العربية، ومنهم الآلوسي الذي ذكر في تفسيره طائفة من الألفاظ تأثرت دلالتها عند تخفيف همزتها، ويمكن توضيح موقفه من ذلك بالآتي:

١. حذف الهمزة:

يعد التخلص من الهمزة تماماً عند النطق بالكلمة التي تحتويها نوعاً من الميل إلى السهولة والبعد عن التزام التحقيق في النطق بالأصوات [(٢)]، وقد يؤدي هذا إلى تغيير الدلالة –كما قلنا– وفيما يأتي عرض النماذج من هذا الحذف عند الآلوسي في تفسيره روح المعاني:

أولاً: قد تحذف الهمزة المفردة التي تقع في بداية الكلمة إذا سبقت بـ ((ال)) التعريف، ونعني بالمفردة التي لا يجاورها مثلها، ففي قوله تعالىٰ(**كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ**)[الشعراء: ١٧٦]، يذكر الآلوسي للفظة ((الأيكة)) قراءتين متواترتين: إحداهما: بتحقيق الهمزة ((الأيكة)) وذكر لها دلالتين، الأولى: الغيضة التي تنبت ناعم الشّجر، وهي غيضة من ساحل البحر إلى مدين يسكنها طائفة، والثانية: أنها الشجر الملتفَ، وكان شجرهم الدُّوم وهو المُقْلُ [(*)] [(٣)].

نلحظ أنّ المعنى الأول دال على مكان، والثاني نوع من الشّجر يزرع عندهم فسموا به لأنهم أصحابه، وقد ضعفه الآلوسي فأورده بصيغة ((قيل)) فيما هو اختيار قتادة، إذ قال: ((كان أصحاب الأيكة أصحاب شجر متكادس أي ملتف مجتمع)) [(٤)].

أمّا الجوهري فقد رجّح للأيكة معنى الغيضة [(٥)]، ويمكن الجمع بين المعنيين بأن المقصود منها هو الأرض التي يكثر فيها نبات الأيك، فنسبت إليه فسميت الأيكة.

---

(١) في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، مرجع سابق، ص: ٦٨.
(٢) المصدر نفسه.
(*) المُقْل: شجر الدوم ، والدوم شجرة تشبه النخلة في حالاتها، انظر: تهذيب اللّغة، الأزهري، ١٥١/٩. وانظر: الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ١٨٢٠/٥.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦١/١٩.
(٤) لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ١٩٢/٦. وانظر: تاج العروس، الزبيدي، مرجع سابق، ٤٣٢/١٦.
(٥) انظر: الصحاح تاج اللغة، الجوهري، مرجع سابق، ١٥٧٤/٤

أمّا القراءة المتواترة الأخرى للفظة ((الأيكة)) فقد ذكر الآلوسي أنها قراءة الحرميين وابن عامر في هذه الآية وفي ((ص))((ليكة)) بلام مفتوحة بعدها ياء بغير ألف ممنوع الصرف [١]، واختار أبو عبيدة هذه القراءة، وجعل ((ليكة)) لا ينصرف [٢]، أي أنها مفتوحة لكونها اسم القرية فهي خالية من لام التعريف، لذا فهي لا ترادف كلمة ((الأيكة))فقد أورد الآلوسي عن أبي عبيدة قوله: ((وجدنا في بعض كتب التفسير أنّ ((ليكة)) اسم للقرية، و ((الأيكة)) البلاد كلها، كمكّة وبكّة)) [٣]، ويستدل على عدم ترادفهما بأنها كتبت مختلفة في الإمام مصحف عثمان –رضي الله عنه– ففي (الحجر) و (ص) ((الأيكة))، وفي (الشعراء) و (ص) ((ليكة))، واجتمعت مصاحف الأمصار كلها بعد ذلك ولم تختلف [٤].

وقد أنكر قراءة ((ليكة)) وطعن فيها مجموعة من العلماء، منهم: المبرد، وابن قتيبة، والزجاج، وأبو علي الفارسي، والنحاس [٥]، وتبعهم الزمخشري الذي قال: ((ومن قرأ بالنصب وزعم أنّ ((ليكة)) بوزن ليلة اسم بلد فتوهم قاد إليه خط المصحف حيث وجدت مكتوبة في هذه السورة من سورة ((ص)) بغير ألف وفي المصحف أشياء كتبت في سائر القرآن على الأصل والقصة واحدة على أنّ ((ليكة)) اسم لا يعرف [٦].

وهذا يعني أنه يوهم القُراء على اعتبار أنهم انقادوا إلى خط المصحف حيث وجدت مكتوبة هكذا فظنوا أنها غير معرفة بلام التعريف، وعليه فإنه يطعن بالقراءات القرآنية، ويعتقد أنها اجتهاد شخصي من قبل القارئ والراوي، لذا فإنّ أبا حيّان تعقبه في ذلك، فقال: ((وهذه نزعة اعتزالية، يعتقدون أن بعض القراءة بالرأي لا بالرواية، وهذه قراءة متواترة لا يمكن الطعن فيها، ويقرب إنكارها من الردّة والعياذ بالله)) [٧]. وتبعه الآلوسي في الرّد على الزمخشري، بقوله: ((وتعقب بأنه دعوى من غير ثبت، وكفى ثبتاً للمخالف ثبوت القراءة في السبعة وهي متواترة، وكيف وقد انضم إليه ما سمعت عن بعض كتب التفسير وإن لم تعول عليه فيما روى البخاري في صحيحه: ((الأيكة)) و ((ليكة)): الغيضة، هذا وأنّ الأسماء المرتجلة لا منع منها)) [٨].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦١/١٩.
(٢) تهذيب اللغة، الأزهري، مرجع سابق، ٢٢٤/١٠.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦١/١٩.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه، ٢٦٢/١٩.
(٦) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٧٦٨.
(٧) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ٣٦/٧.
(٨) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٢/١٩.

نلحظ أنه يستعين بالقراءات الصحيحة وكتب التفسير ثم الأحاديث الصحيحة للوصول إلى دلالة الكلمة، ولا يكتفي بذلك إذ إنّه يورد القراءات الشاذّة لنفس الآية للاستشهاد بها، وكأنه يريد أن يحيط بكل ما قيل في ذلك من شروحات، زيادة في التفسير وتبياناً للمعنى، إذ يورد قراءة شاذّة لـ ((ليكة)) مصروفة، فيقول: ((وقرئ (ليكة) بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام والجر بالكسرة، وتكتب على حكم لفظ اللافظ بدون همزة، وعلى الأصل بالهمزة، وكذا نظائرها)) (١).

وهذا يعني أنّ ((ليكة)) هي ((الأيكة)) نفسها، فهما بمعنىً واحد، ويبدو أنّ الآلوسي يضعف هذا القول، لذا أورده بصيغة ما لم يسم فاعله ((قُرئ)) الدالة على ذلك، فيما نجد الزجاج قد استحسنه في هذا الموضع، إذ قال: ((في سورة الشعراء: يجوز وهو حسن جداً ((كذّب أصحاب ليكةِ المرسلين)) بغير ألف على الكسر، على أنّ الأصل: الأيكة، فألقيت الهمزة فقيل ((اليكة))، ثم حذفت الألف فقيل: ليكة)) (٢)، وهذا قول فيه تكلّف تبتعد عنه العربية ما أمكن.

ثانياً: وقد تحذف الهمزة التي في وسط الكلمة، فيؤدي ذلك إلى تغيّر دلالتها، ففي قوله تعالىٰ**(وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا)**[مريم: ٧٤]، ذكر الآلوسي للفظة ((رئيا)) وجوهاً عدّة هي:
أ. بتحقيق الهمزة ((رِئْيا))، وهي قراءة أكثر القرّاء، والرِّئْي: المنظر، كما قال ابن عبّاس وغيره. وهو فِعْلٌ بمعنى مفعول من الرؤية، كالطِّحن والسَّقي (٣).

وهذا يعني الحال الحسن الذي يكون ظاهراً للعيان، فقد ذكر الجوهري أنّ ((من همزه جعله من المنظر من رأيت، وهو ما رأته العين من حالٍ حسنة وكسوة ظاهرة سنية)) (٤)، ثم خصّ بالثياب الحسنة، إذ جاء في المعجم الوسيط أنّ الرئي: ((الثوب الفاخر الذي ينشر ليرى حسنه)) (٥)، وعليه فإن معنى الآية يكون: ((هم أحسن أثاثاً ولباساً)) (٦)، وهذا تأويل حسن.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٦٢/١٩.
(٢) تهذيب اللغة، الأزهري، مرجع سابق، ٢٢٤/١٠.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٨/١٦.
(٤) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، مرجع سابق، ٢٣٤٩/٦.
(٥) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ٣٢٠/١.
(٦) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، ٩٦/١١.

ب. بحذف الهمزة والقصر ((رِياً))، وهي قراءة منسوبة لابن عبّاس –رضي الله عنه– في رواية طلحة[١]، وقد ضعفها ابن عطيّة، إذ قال: ((وأمّا القراءة المخففة الياء فضعيفة الوجه، وقد قيل هي لحن)) [٢]، الأمر الذي أنكره الآلوسي بقوله: ((فتجاسر بعض النّاس، وقال: هي لحن، وليس كذلك)) [٣] وذهب السمين الحلبي إلى أنّ من يلحن هذه القراءة فليس اللاحن غيره، ذلك لخفاءتوجيهها عليه [٤]. في حين نجد أنّ الآلوسي أدرك توجيه هذه القراءة فذكر لها وجهين: أحدهما: أنْ يكون الأصل ((رِيّا)) بتشديد الياء، فخُفِّف بحذف إحدى اليائين وهي الثانية، لأنها التي حصل بها الثقل، ولأنها لام الكلمة، ولأن الآخر محل التغيير، وذلك كما حذفت في: لا سيما)) [٥]، وعلى هذا فإن دلالتها عند الآلوسي تكون من الريّ، ضد العطش، والمراد بها النضارة والحُسن [٦]. ويكون معنى الآية: أنّه رويت ألوانهم وجلودهم ريّاً، أي: امتلأت وحسنت [٧].

الثاني: أن يكون الأصل ((ريئا)) بياء ساكنة بعدها همزة، فنقلت حركة الهمزة إلى الياء، ثم حذفت على قاعدة حذف الهمزة المتحركة ونقل حركتها إلى الساكن الذي قبلها [٨]، وهذا يعني أنّ هناك قلباً في الكلمة إذ إنّ وزن ((ريئا)) هو ((فِلعا))، وأصله مأخوذ من ((رأى))[٩]، لذا حكى سيبويه أنّ راء بمعنى رأى [١٠]، وقد رجح الرازي هذا الوجه في هذه القراءة، فقال: ((بالياء على حذف الهمزة رأساً ووجهه أنْ يخفف المقلوب وهو (ريئا) بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على الياء الساكنة قبلها [١١].

وعلى هذا فإنّ دلالة ((ريا)) بحذف الهمزة تكون مأخوذة من الرؤية العينية والمقصود بها: المنظر الحسن.

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٨/١٦.
وانظر: الدر المصون، السمين الحلبي، مرجع سابق، ٦٣١/٧
(٢) المحرر الوجيز، ابن عطية، مرجع سابق، ٢٩/٤.
(٣) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٨/١٦.
(٤) الدر المصون، السمين الحلبي، مرجع سابق، ٦٣١/٧
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٨/١٦.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، ٩٦/١١.
(٨) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٩/١٦.
(٩) المصدر نفسه، ١٥٨/١٦.
(١٠) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، ٩٦/١١.
(١١) التفسير الكبير، الرازي، مرجع سابق، ٢٤٧/١١.

ج. بتشديد الياء من غير همز ((رِيّا))، ونسب الآلوسي هذه القراءة إلى الزهري، وأبو جعفر، وشيبة، وطلحة في رواية الهمداني، وأيوب، وابن سعران، وابن ذكوان وقالون[١]، وذكر لها احتمالين:

أحدهما: قلب الهمزة ياءً وإدغامها، أي: أنّ الأصل ((رئيا)) بالهمز، ثم أدغمت الياء في الياء، فصارت ((رِيّا)) مشدّداً [٢]، وهذا –كما بيّنا– مأخوذ من الرؤية التي تدل على المنظر الحسن، فعن الحسن البصري ((وأحسن رئيا)) هو حسن الصورة[٣].

أمّا الاحتمال الآخر: فهو أنّ الياء أصلية في الكلمة ولا وجود للهمز فيها، وأصله من ((الريّ))،ضد العطش؛ لأنه يوجب حسن البشرة[٤]، وقد ذكر الزجاج في دلالة الآية: ((أن منظرهم مرتوٍ من النعمة، كأنّ النّعيم بيّن فيهم))[٥].

د. بياء بعدها ألف بعدها همزة ((رياء)) وهي قراءة شاذّة حكاها اليزيدي، لذا فإنّ الآلوسي يوردها بصيغة التضعيف ((قرئ))، ويذكر أنّ دلالتها مراءات بعضهم بعضاً[٦].

هـ. بالزاي وتشديد الياء ((زِيّا))، وذكر الآلوسي أنها قراءة ابن عباس أيضاً، وابن جبير، ويزيد البربري، والأعسم المكي، ودلالتها: المحاسن المجموعة، يقال: زواه زيّاً، بالفتح، أي: جمعه، ويراد منه الأثاث أيضاً [٧]، وهذا المعنى هو اختيار الرازي في هذه القراءة، إذ ذكر أنّ ((زِيّاً)) مشتق من الزي وهو الجمع، لأن الزي محاسن مجموعة، ويكون المعنى عنده: أحسن من هؤلاء[٨].

وقد جوّز القرطبي دلالة الجمع لكلمة ((زِيّا))، فقال: ((ويجوز أن يكون من زويت، أي : جمعت فيكون أصلها ((زويا)) فقلبت الواو ياء، ومنه قول النبي –صلىٰ الله عليه وسلّم– ((زويت لي الأرض)) أي: جمعت))[٩]، ولم يكتف القرطبي بهذا المعنى فذكر أنّ ((زِياً)) هو الهيئة والحسن، وقد رجحه على دلالة الجمع كما يبدو [١٠]

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٨/١٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) انظر: تفسير القرآن، السمعاني، مرجع سابق، ٣١٠/٣.
(٤) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٨/١٦.
(٥) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، مرجع سابق، ٣٤٢/٣.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٨/١٦.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) التفسير الكبير، الرازي، مرجع سابق، المجلد الحادي عشر، ٢٤٧/٢١.
(٩) الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي، مرجع سابق، ٩٦/١١.
(١٠) المصدر نفسه.

وهو رأي حسن على ما هو ظاهر من الكلمة واستعمالاتها في المجتمع، فقد ذكر الزجاج أنّ ((مَنْ قرأ (زِياً) فمعناه أن زيهم حسن يعني هيئتهم)) (١).

ل. أمّا القراءة الأخيرة التي ذكرها الآلوسي للآية فهي: ((ريئا)) بياء ساكنة بعدها همزة، وهذا على القلب، أي تقديم لام الكلمة على عينها، وعليه فإنّ وزن ((رِيْئا)) هو ((فِلْعا))، والأصل ((رئي))، هو –كما معلوم– مأخوذ من الرؤية ودلالة الكلمة: المنظر الحسن (٢).

يتّضح لنا–مما تقدّم– أنّ الآلوسي يستشهد بالقراءات القرآنية الصحيحة والشاذة، للإحاطة بكل احتمالاتها الواردة عند العلماء، وينقل جميع ما ذكر في دلالتها، ولكنه لم يكن مجرّد ناقل الآراء بل ينصّب نفسه حكماً عليها، فيرجح ما يراه مناسباً للآية، لذا نجده بعد إيراده الأقوال في دلالة ((رئيا)) يقول: ((والظاهر في الآية المعنى الأول)) (٣)، أي: أنه يرجح دلالة المنظر لكلمة ((رئيا)) المأخوذة من الرؤية، وهو يدل على شخصيته الظاهرة في تفسيره الآيات القرآنية.

ثالثاً: وقد تحذف الهمزة المتطرفة من الكلمة، فيذكر لها الآلوسي دلالات متعدّدة كما في قوله تعالىٰ **(وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً)**[يوسف: ٣١]، إذ أورد لكلمة ((متّكأً)) صورتين في القراءة هما:

أ- بتخفيف الهمزة، وذكر لها معانٍ عدّة تبعاً لأصل اشتقاقها، فالدّلالة الأولى هي ما يتكِئن عليه من النمارق والوسائد، وأصلها مأخوذ من الإتّكاء: الميل إلى أحد الشّقين، وأصلها ((مُؤتكاً)) لأنها من توكَّأت، فأبدلت الواو تاءً وأدغمت في مثلها، وقد نسب الآلوسي هذا القول إلى ابن عبّاس –رضي الله عنه– (٤).

وهذا ما ذهب إليه الزجاج أيضاً، فذكر أنّ ((مُتّكئاً)) هو ما يتكأ عليه لطعام أو شراب أو حديث، وأصله مُتَكا، مثل مُتّفق مُوتفق (٥). فالمُتكأ هو موضع يستند عليه في الجلوس، لذا قال الأخفش: ((هو في معنى مجلس، وطعنه حتى أَتكأهُ على ، أفعله، أي ألقاه على هيئة المتكئ، وتوكأت على العصا، وأصل التاء في جميع ذلك واوٌ، وأوكأت فلاناً إيكاءً، إذا نصبت له مُتَّكَأً (٦).

---

(١) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، مرجع سابق، ٣٤٢/٣.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ١٥٨/١٦.
(٣) المصدر نفسه، ١٥٩/١٦.
(٤) المصدر نفسه، ٣٠٢/١٢.
(٥) انظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، مرجع سابق، ١٠٥/٣. وانظر: تهذيب اللغة، الأزهري، مرجع سابق، ١٨٢/١٠.
(٦) الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، مرجع سابق، ٨٢/١.

وقد خصّه ابن عبّاس –رضي الله عنهما– بمجلس الطعام حصراً، فقد نقل الآلوسي عنه أيضاً أنّ المتكأ مجلس الطعام، لأنهم كانوا يتكؤون كعادة المترفين المتكبرين، ولذلك نُهي عنه، ويستشهد الآلوسي لهذه الدّلالة بما ورد عن النبي –صلىٰ اله عليه وسلّم– أنه نهى أن يأكل الرجل بشماله وأن يأكل مُتَّكئاً [١].

أي أنّ الآلوسي فهم أنّ النهي الحاصل في الحديث إنّما هو للآكل المستند على وسادة أو غيرها، ويبدو أنّ هذا هو فهم العامة، فقد ذكر ابن منظور أنّ ((المتكئ في العربيةكل من استوى قاعداً على وطاءٍ متمكناً، والعامة لا تعرف المتكئ إلا من مال في قعوده معتمداً على أحد شقيه، والتاء فيه بدل من الواو وأصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره)) [٢].

وهذا يعني أنّ النهي في الحديث إنّما هو للمتمكن في جلسته عند الأكل، لا للمائل في قعوده، وهذا ما ذكره الزبيدي، إذ قال في معنى المتّكئ ((أي جالساً على هيئة المتمكن المتربع ونحوها من الهيئات)) [٣]، ويبدو أنّ سبب النهي في الحديث ليس كما ذكر الآلوسي من أنها هيئة المترفين المتكبرين، وإنّما نهيت الهيئة المؤدية إلى كثرة الأكل، وهذا ما ذكره الفيروز آبادي من أنّ ((متَّكئاً)): أي جالساً على هيئة المتمكن المتربع ونحوها من الهيئات المستدعية لكثرة الأكل، بل كان جلوسه –صلىٰ الهس عليه وسلّم– للأكل مقعِياً مستوفزاً، غير متربع ولا متمكن، وليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة)) [٤].

لذا يرى الباحث أنه ليس معنى الحديث كما ذكره الآلوسي، وإنما المتكئ ههنا المعتمد على الوطاء الذي تحته وكل من استوى قاعداً على وطاءٍ فهو متكئ، فالمتكئ هو الذي أوكى مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي تحته، والمعنى أني إذا أكلت لم أقعد متمكناً على الأوطية والوسائد فعل من يريد أن يستكثر من الأطعمة ويتوسع في الألوان [٥].

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٠/١٢.
(٢) لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ٢٠٠/١.
(٣) تاج العروس، الزبيدي، مرجع سابق، ٤٩٩/١.
(٤) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مرجع سابق، ٥٦/١.
(٥) انظر: معالم السنن الخطّابي، أبو سليمان محمد بن محمد ابن إبراهيم الخطاب البستي (ت ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية، حلب، سنة ١٣٥١-١٩٣٢م، ٢٤٣/٤.

الدلالة الثانية لـ ((مُتَّكئا)) التي أوردها الآلوسي فهي الطعام نفسه، إذ يقول: ((وقيل: أريد به نفس الطعام، قال العتبي: يقال: اتكأنا عند فلان، أي: أكلنا، ومن ذلك قول جميل (١): [الخفيف]

فَظَلَلْنَا بِنِعْمَةٍ وَاتَّكَأْنَا   وَشَرِبْنَا الْحَلَالَ مِنْ قُلَلِهِ

وهو على هذا اسم مفعول، أي مُتكأ له، أو مصدر أي: اتكاءً، وعبر بالهيئة التي يكون عليها الآكل المترف عن ذلك مجازاً وقيل هو من باب الكناية)) (٢).

وهذا يعني أنّ الآلوسي يذكر معنيين لكلمة ((مُتَّكأ))، أولهما حقيقي وهو الطعام، والآخر مجازي هو هيئة الآكل المستند على وسادة أو غيرها، وهو المقصود في الآية، إلا أنه يورد هذا القول بصيغة التضعيف ((قيل)).

وأمّا الدلالة الثالثة لـ ((مُتَّكأ)) بالهمزة، فقد خصّها الآلوسي بالطعام الذي يحزُّ حزًّا بالسكين، واختلفوا في تعيينه، فقيل: كان لحماً، وكانوا لا ينهشون اللحم وإنّما يأكلونه حزًّا بالسكاكين، وقيل: كان أترجاً وموزاً أو بطيخاً أو غيره مما يقطع بالسكين، وسمي بذلك لأن من عادة من يقطع شيئاً أن يعتمد عليه فيكون مُتَّكأً عليه (٣). وذكر الثعالبي أنّ كل شي يحزّ بالسكين فهو عند العرب المُتَّكأ (٤)، ويعضد هذا الرأي أن الكلام يوصل بقوله: (وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا)[يوسف: ٣١]، لأن السكين إنما تعد للأترج وما أشبهه مما يقطع به، لذا فإنّ المقصود بالمتّكأ هو الطعام الذي يقطع بالسكين عموماً(٥).

وهذه بالحقيقة حجّة ضعيفة أنكرها أبو عبيدة معمّر بن المثنى، إذ قال: ((المُتَّكأ هو النمرق يُتَّكأ عليه. وقال: زعم قوم أنه الأترج. قال: وهذا أبطل باطل في الأرض، ولكن عسى أن يكون مع المُتَّكأ أترج يأكلونه)) (٦). وقد أيده الطبري في ذلك، فقال: ((إنّ أبا عبيدة لم يبتعد عن الصواب في هذا القول، بل القول كما قال: من أنّ من قال للمُتَّكأ: هو الأترج، إنّما بيّن المعدَ في المجلس الذي فيه المُتّكأ، والذي من أجله أعطين السكاكين، لأن السكاكين معلوم أنها لا تعدُّ للمتّكأ إلا لتخريقه، ولم يعطين السّكاكين لذلك(٧).

(١) ديوان جميل بن عبد الله، (جميل بثينة)، جمع وتحقيق: د. حسين نصار، مكتبة مصر، سنة ١٩٦٧ن، ص: ١٨٩.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١٢.
(٤) انظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعالبي، مرجع سابق، ٢١٧/٥.
(٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، مرجع سابق، ٢٤٠/١٢.
(٦) المصدر نفسه، ٢٤٠/١٢.
(٧) المصدر نفسه.

يتّضح –مما تقدّم– أنّ الأقوال التي ذكرها الآلوسي عند تحقيق الهمزة في ((مُتَّكأ)) –وإن اختلفت في تحديد المقصود منه– متّفقة على معنىً عام له، وهو الميل إلى شيءٍ، والاعتماد عليه للتقليل من جهد أيّ عمل فيه مشقّة.

ب. أمّا الصورة الثانية لـ ((مُتَّكا)) فهي بحذف الهمزة، وقد ذكر الآلوسي لها وجهين: أحدهما: بتشديد التّاء من غير همز ((مُتَّكىً)) بوزن ((مُتَّقىً))، وهو حينئذ: إمّا أن يكون من الاتّكاء، وفيه تخفيف الهمزة كما قالوا في توضأت: توضيت، أو يكون مفتعلاً من أوكيت السقاء: إذا شددته بالوكاء، والمعنى: اعتدت لهنَّ ما يشتدُّ عليه بالاتّكاء أو بالقطع بالسكين [(١)].

أمّا الآخر فبضم الميم وسكون التّاء و تنوين الكاف ((مُتْكا))، ونسب الآلوسي هذه القراءة لابن عبّاس وابن عمر ومجاهد وقتادة وآخرين، وجاء ذلك عن ابن هرمز أيضاً [(٢)]، وذكر أقوالاً للعلماء في دلالته [(٣)].

- فعن الأصمعي وجماعة هو الأترج، والواحد مُتكة، وأنشد: [الوافر]

فأهدت مُتْكةً لبني أبيها تَخُبُّ بها العَثَمْثَمةُ الوقاحُ [(٤)]

وقيل أيضاً: هو اسم يعمُّ جميع ما يقطع بالسكين كالأترجِّ وغيره من الفواكه، وأنشد:[الخفيف]

نشرب الإثم بالصُّواع جِهَاراً وترى المُتْكَ بيننا مستعاراً [(٥)]

وهذا المعنى مأخوذ من متك الشيء، بمعنى بَتَكَه، أي قطعه.

- وعن الخليل ((المُتْك)) مضموم الميم هو العسل.
- وعن أبي عمرو هو الشراب الخالص.
- وعن الكسائي هو الفالوذج [(*)].
- وعن المفضّلُ هو الزماوَرد [(**)].
- وذكر عن بعضهم هو المائدة أو الخمر في لغة كندة.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٠٣/١٢-٣٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ٣٠٤/١٢.

(٣) المصدر نفسه، ٣٤٠/١٢-٣٠٥.

(٤) انظر: الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٥١٣.

(٥) البيت بلا نسبة في تهذيب اللغة، ١١٧/١٥، وكذلك في الزاهر، لأبي بكر الأنباري، ٢١/٢. وجاء في لسان لعرب (المسك) بدلاً من (المتك)، ٧/١٢.

(*) الفالوذج هو لباب القمح بلعاب النحل، انظر: تاج العروس، الزبيدي، مرجع سابق، ١٩٦/٤. وانظر: تهذيب اللغة، الأزهري، مرجع سابق، ٢٤٣/١٥.

(**) الزماورد هو طعام من البيض واللحم والرقاق الملفوف باللحم، انظر:المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ٤٠١/١

ويبدو أنّ الآلوسي يرجح دلالة ((الأترج)) لكلمة ((المُتْك)) المخفف غير المهموز، إذ ذكره في أول الأقوال وعضده بالشعر دلاله على استعماله بهذا المعنى عند العرب.

وهذا هو اختيار ابن عبّاس، ومجاهد الذي ذكر أنّ من قرأ ((مُتْكا)) مخففة، غير مهموزة، فهو الأترج[١] ويميل الباحث إلى القول: إنّ من قرأ ((مُتّكا)) بتثقيل التاء غير مهموز فهو الطعام على عمومه الذي يحزُّ بالسكين، وإذا خفف التاء فهو الأترج أو الزماورد على الخصوص، أمّا المهموز فدلالته المرافق التي يتكأ عليها، وهو الذي رجح البخاري [٢].

ب. إبدال الهمزة:

يمكن إقامة الألف والواو والياء مقام الهمزة عوضاً عنها، أي إبدال الهمزة حرف مدّ من جنس حركة ما قبلها، فإن كان ما قبلها مفتوحاً يكون الإبدال بالألف، وإن كان ما قبلها مكسوراً يكون الإبدال بالياء، وإن كان ما قبلها مضموم اً يكون الإبدال بالواو، ويكون الإبدال في الهمز السّاكن والمتحرك على السّواء [٣]، وقد يؤدي إبدال الهمزة في الكلمة إلى تغيّر دلالتها، ففي قوله تعالىٰ **(وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ)**[البقرة: ٦١]، ألمح الآلوسي إلى أنّ ((النّبيّ)) تخفيف من ((النبيء)) بالهمزة، فكلتاهما تؤدي معنىً واحد في الآية، إذ يقول: ((وقرأ نافع بهمز ((النبيئين)) وكذا ((النبئ)) و ((النبوءة))))[٤]، وهذا يعني أنه يرى اتفاق أصل القراءتين، خاصة إذا علمنا أنهما متواترتان عن الرسول –صلىٰ الله عليه وسلّم–، فالمعنى واحد ، وهو مذهب سيبويه وجمهور العلماء، فقد جاء على وزن فعيل بمعنى فاعل، أو بمعنى مفعول من النبأ، إلا أنّ أكثر العرب، وجمهور القرّاء ترك الهمز فيها، حيث قالوا ((النّبيّ))؛ لأنها ضمن الأسماء التي ترك العرب الهمز فيها، وهي ((النبيّ، والبريّة، والذريّة، والخابية، والرويّة)) فأصلها ((أنبأ، وبَرَأ، وذرَأ، وخبأ، ورَوأ، في الأمر)) [٥].

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، مرجع سابق، ٢٤٢/١٢-٢٤٣.
(٢) انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، السبتي، ٣٧٣/١.
(٣) انظر: الهادي شرح طيبة النشر، محمد سالم محيسن، مرجع سابق، ٢٥٠/١. وانظر: القراءات وأثرها في علوم العربية، محمد سالم محيسن، مرجع سابق، ٩٦/١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١٢/٢.
(٥) انظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، مرجع سابق، ٢٠٢/٢.

ويرى سيبويه أنّ تحقيق الهمزة في ((نبيء)) رديئاً، وذلك لكثرة مجيئها مخففة، ويصرح عن ذلك بقوله: ((وقد بلغنا نّ قوماً من أهل الحجاز، من أهل التحقيق يحققون ((نبيء)) و ((بريئة))، وذلك قليل ورديء))[١]، وهذا يعني أنه لا يستحسن تحقيق الهمزة في ((نبيء)) و ((بريئة))، مع كونهما الأصل، لأن تحقيق الغالب الشائع لدى العرب هو تخفيف الهمزة على وجه البدل، فصار الهمز فيهما كأنما هو أصل مرفوض، ولذلك صار رديئاً عنده، نظراً لاستعمالهم فيه الأصل الذي تركه سائرهم، لا لأنّ النبيء الهمز فيه غير الأصل، ولا لأنه يحتمل وجهين كما احتمل عضة وسنة[٢].

وعلى هذا فإنّ النبيّ أصله المهموز، إذ إنَّه على وزن ((فعيل)) مثل ((النبيء))، وقد أبدلت فيها الهمزة ياءً، ثم أدغمت فيها ياء ((فعيل)) فصارت النبيّ، وكلاهما مأخوذ من الفعل الصحيح الآخر ((أنبأ)) إذا أخبر، واسم فاعله منبئ، فقيل نبئ بمعنى منبئ، كما قيل: ((سميع)) بمعنى ((مسمع))، واستدلوا على ذلك بما جاء من جمعه على نُبَآء، قال الشاعر [*]:[الكامل]

يا خاتَمِ النُبَآءِ إنَّكَ مُرسَلً بِالحَقِّ كُلُّ هُدى السَبيلِ هُداكا

فهذا كما يجمع ((فعيل)) في الصحيح، كظريف وظرفاء، وشبهه [٣]، وهذا المذهب هو ما يرجحه الآلوسي [٤].

في حين نجد أنّ بعض العلماء ذهب إلى أنّ النبيَّ أصلٌ قائم برأسه، وقد جاء على وزن ((فعيل)) مأخوذ من الفعل الثلاثي المعتل الآخر ((نبا)) بمعنى ارتفع وظهر، واستدلوا بمجيء جمعه على أنبياء، مثل جمع ((فعيل)) في المعتل نحو قولهم في ((صفيّ: أصفياء، ووليّ: أولياء، ووصيّ: أوصياء))[٥].

---

(١) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٥٥٥/٣.
(٢) انظر: الحجة للقرّاء السبعة، أبو علي الفارسي، مرجع سابق، ٩١/٢.
(٣) المحرر الوجيز، ابن عطية، مرجع سابق، ١٥٥/١.
(*) البيت لعباس بن مرداس، انظر: ديوان العباس بن مرداس، تحقيق: د. يحي ى الجبوري، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، دار الجمهورية، بغداد، سنة ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م، ص: ٩٥.
وانظر: المقتضب، المبرد، مرجع سابق، ١٦٢/١
(٤) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١٣/٢.
(٥) انظر: الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، مرجع سابق، ٤٠٢/١.

وقد أثار أصحاب هذا المذهب بعض الشبهات التي تشكك بأنّ لفظ ((النبيّ)) ليس أصلاً قائماً بذاته، بل إنّ أصله هو المهموز، وقد ذكر الآلوسي لهم شبهتين في ذلك، فأمّا الأولى فهي استشكا ل بما روي أنّ رجلاً قال للنبي –صلى الله عليه وسلّم– يا نبيء الله بالهمز، فقال: ((لست نبيء الله)) يعني: مهموزاً ((ولكن نبيَّ الله)) بغير همزة، فأنكر عليه ذلك، ولهذا منع بعضهم من إطلاقه عليه –عليه الصلاة والسّلام– [١].

وقد ضعف أبو علي الفارسي هذا الحديث، فذكر أنّه حديث ضعيف السّند [٢]، فيما ذهب غيره إلى أنّ الحديث صحيح، وقد أخرجه الحاكم في المستدرك على شرط الشيخين، ولم يخرجاه [٣].

وأيّا كان نوع الحديث صحيحاً أم ضعيفاً، فإنّ الآلوسي يجيب على إشكاله بأنّ أبا زيد حكى: ((نبأت من الأرض: إذا خرجت منها، فمنع لوهم أنّ معناه: يا طريد الله تعالىٰ، فنهاه عن ذلك لإيهامه، ولا يلزم من صحة استعمال الله تعالىٰ له في حق نبيِّه –صلىٰ الله عليه وسلم– الذي برّأه من كل نقص جوازه من البشر)) [٤].

وهذا يعني أنّ النهي في الحديث ليس بسبب اختلافهما في الأصل والمعنى، وإنما لرفع ما يفهم من قول الرجل أنّه يعني به ((طريد الله من بلد إلى بلد، فنهاه النبيّ –صلىٰالله عليه وسلّم– رفعاً لهذا التوهم، لا لسبب يتعلّق بالقراءة [٥].

ولم يكتفِ الآلوسي بهذه الإجابة، فأضاف إليها أنّ النهي لم يكن على اطلاقه في الزمن، بل كان خاصاً في صدر الإسلام، حيث دسائس اليهود كانت فاشية، وهذا كما نهى عن قول **(رَاعِنَا)** إلى قول **(انْظُرْنَا)** [البقرة: ١٠٤] [٦].

أي أنّ النهي كان لسد الطريق على اليهود في اتّخاذ هذه اللّفظة وسيلة لسبّ الرسول –صلىٰ الله عليه وسلم–، ثم رفع النهي بعد رسوخ الإيمان في القلوب، وظهور الدّين وتمكنه في الأرض.

والإشكال الآخر الذي ذكره الآلوسي، ويحتج به المانعون لأصل ((النبيّ)) من ((النبيء)) فهو جَمعُ ((النبيّ)) على نبيين، وهو فعيل بمعنى مفعول، وقد صرحوا بأنه لا يجمع جمع مذكر سالم [٧].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١٣/١٢.
(٢) الحجة للقرّاء السبعة، أبو علي الفارسي، مرجع سابق، ٩٢/٢.
(٣) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، مرجع سابق، ١٢٨/٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١٣/١٢.
(٥) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، مرجع سابق، ١٢٨/٢.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١٣/١٢.
(٧) المصدر نفسه.

إذ لا يأتي للصفة على وزن ((فعيل)) بمعنى ((مفعول)) والتي تستعمل للمذكر والمؤنث على سبيل الأغلبية الرّاجحة، لا على سبيل التحتيم، أنْ تجمع جمع مذكر سالم، فلا يمكن أن يكون المفرد صالحاً للمذكر والمؤنث معاً وجمعه لا يكون إلا للمذكر فيقع اللّبس والخلط بسبب هذا (١).

وقد أجاب الآلوسي عن ذلك بأنّ ((النبيّ)) ليس متفقاً عليه أنه بمعنى مفعول بل قيل: أنّه بمعنى فاعل، ولو سلِّم فقد خرج عن معناه الأصلي، ولم يلاحظ فيه هذا؛ إذ يطلقه عليه من لا يعرف ذلك، فصحّ جمعه باعتبار المعنى الغالب عليه فتدبر (٢).

يتّضح –مما تقدّم– إدراك الآلوسي للقيمة الدّلالية للهمزة، وتأثيرها في تغيير معنى الكلمة في حال تخفيفها أو تحقيقها، وأنّ الراجح عنده أنّ أصل مفردة ((نبيّ)) مشتقة من مادة ((نبأ))، وأنها ليست أصلاً مع ياء ((فعيل))، ويتّضح موقفه هذا من خلال رده على شبهات المانع ﷺ لتخفيف الهمزة من ((النيء))، وهو بذلك متابعٌ لمذهب سيبويه وجمهور العلماء –كعادته– .

ولا يتّفق الباحث مع الآلوسي في أنّ النبيّ له أصلٌ واحدٌ، بل يرى أنّ له أصلان، فالذي بدون همز اشتقاقه من الفعل ((نبا)) ويعني ظهر وارتفع (٣)، وأمّا المهموز فاشتقاقه من الفعل ((أنبأ)) بمعنى أخبر (٤)، وكلا المعنيين مراد في لفظة ((النبيين)) فهم يظهرون فيخبرون النّاس عن الله تعالىٰ أوامره ونواهيه، لذا فإنّ القراءتين متكاملتان، وبهما معاً يتم المعنى المراد في اللفظ –والله أعلم–.

ج. الهمز المزدوج:

ويقصد به اجتماع همزتين في كلمة واحدة أو في كلمتين، وسواء أكانتا متفقتين في الحركة أو مختلفتين فيها، فإنّ القرّاء اختلفوا فيهما بين التحقيق والتخفيف.

وقد فصّل سيبويه الحديث عن الهمزتين المتجاورتين، إذ قال: ((واعلم أنّ الهمزتين إذا التقتا وكانت كل واحدة منهما من كلمة، فإن أهل التحقيق يخففون إحداهما ويستثقلون تحقيقها، كما استثقل أهل الحجاز تحقيق الواحدة، فليس من كلام العرب أنْ تلتقي همزتان فتحققا)) (٥).

---

(١) النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣١/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢١٣/٢.
(٣) همزة اللغة، ابن دريد، مرجع سابق، ٣٤٩/١.
(٤) تهذيب اللغة، الأزهري، مرجع سابق، ٣٤٩/١٥.
(٥) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٥٤٨/٣-٥٤٩.

ويبدو من النّص أنّ سيبويه ينسب تخفيف الهمزة أو تسهيلها وعلى مختلف صورها إلى أهل الحجاز، وأنّ تحقيقها من خصائص لهجة تميم، إلا أنه يذكر أنّ الهمزتين إذا كانت في كلمة واحدة وكانت الهمزة الأولى ليست للاستفهام، فالعرب مجمعون على إبدال الهمزة الثانية منها حرف لين يكون من جنس حركة الهمزة الأولى [١]، ويتضح ذلك من قوله: ((واعلم أنّ الهمزتين إذا التقتا في كلمة واحدة لم يكن بد من بدل الآخرة، ولا تخفف لأنهما إذا كانتا في حرف واحد لزم التقاء الهمزتين الحرف))[٢]، وهذا ما أشار إليه ابن جني أيضاً؛ إذ ذكر أن الهمزتين لا تلتقيان في كلمة واحدة إلا أن تكونا عينين في الكلمة –أي وسطها– فإنْ لم تكونا كذلك فهو لحنٌ [٣].

وأمّا إذا كانت الهمزتان أولاهما للاستفهام فمذهب الخليل وسيبويه فيهما تخفيف الهمزة الثانية وتحقيق الأولى، وهي لغة قريش وسعد بن بكر وكنانة، وتعد هذه اللهجة أجود اللهجات في هذا النوع من الهمزتين كما ذكر النحاس [٤].

ولكنّ سيبويه يذكر أيضاً أنّ من العرب ناساً يدخلون بين ألف الاستفهام وبين الهمزة ألفاً إذا التقتا؛ وذلك أنهم كرهوا إلتقاء همزتين ففصلوا، وهؤلاء هم أهل التحقيق [٥].

وقد تكون الهمزتان من كلمتين، ونعني بهذه الحالة أنْ تباشر همزة قطع في نهاية كلمة همزة قطع أخرى في بداية كلمة تليها، حال الوصل، وحكمهما عند أهل المدينة أنّهم لا يجمعون بينهما، بل قد كان بعضهم، وهو أبو جعفر بن يزيد القعقاع القارئ يسهلهما معاً، وهي لغة قريش [٦].

ويرى سيبويه أنّ أهل التحقيق يخففون إحداهما، وأنّ أهل الحجاز يخففون الهمزتين جميعاً؛ لانّه لو لم تكن إلا واحدة لخففت [٧].

في حين نجد أنّ قرّاء الكوفة، وابن عامر، يحققون الهمز تين، لأن الثانية منفصلة عن الأولى، لكون كل منهما في كلمة برأسها، فلم تلتقيا متلاصقتين، بل كانت كل واحدة منهما منفصلة عن الأخرى [٨]، ولذلك حققتا.

---

(١) انظر: شرح شافية ابن الحاجب، الاسترابادي، مرجع سابق، ٣/٥٧-٥٨.
(٢) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٣/١٤٥.
(٣) الخصائص، ابن جني، مرجع سابق، ٣/١٤٥.
(٤) إعراب القرآن، النحاس، مرجع سابق، ١/٢٧.
(٥) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٣/٥٥١.
(٦) المحكم في نقط المصاحف، أبو عمر الدّاني عثمان بن سعيد، تحقيق: عزة حسن، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٧م، ص: ٨
(٧) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٣/٥٥٠.
(٨) انظر: شرح المفصل، لابن يعيش، مرجع سابق، ٩/١١٨. وانظر: شرح شافية ابن الحاجب، الاسترابادي، مرجع سابق، ٣/٦٤-٦٥.

وتحقيقها هو الأصل، وأمّا من مال إلى تخفيف إحدى الهمزتين، فإنما اتبع ما عليه أكثر العرب، ولأن بعض العرب خففوا الهمزة المفردة لثقلها، فمن باب أولى أن يخففوا إحداهما عند اجتماعهما لشدّة الثّقل عند تكرارهما، وكان التسهيل لإحداهما أو لكليهما؛ طلباً للخفة وفراراً من ثقل اجتماعهما [١].

وعزا سيبويه التسهيل إلى أهل الحجاز، إذ رأى أنّ هاتين الهمزتين تسهلان بحسب حركتها وحركة ما قبلها، وإذا تقدّم على الثانية سكون نقلت حركتها إلى الحرف السّاكن وحذفت نحو ((أقريء أباك السّلام)) تصيران بعد تسهيلهما معاً ((أقرِي بَاك السّلام))[٢].

ولم يبتعد الآلوسي عن فهم القدامى لهذه الظاهرة الصوتية، بل كان متتبعاً لأثرهم فيها، فقد أوردها في تفسيره، وكان معظمها قراءات قرّاء، ويمكن توضيح موقفه منها من خلال تفسيره :

أولاً: في قوله تعالىٰ(**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ**)[البقرة: ٦]، يذكر الآلوسي ويفصّل في قراءات القرّاء حول اجتماع همزة القطع مع همزة الاستفهام في قوله: ((أَأَنذرتهم))، إذ أورد لها جميع ما جاء فيها من آراء وهي:

١. تحقيق الهمزتين، وقد قرأ بها الكوفيون وابن ذكوان، وهي لغة بني تميم، وهذا هو الأصل[٣].

وقد أنكر الأخفش تحقيق الهمزتين في الآية، فذكر أنّ ذلك ليس من كلام العرب، بل هو من الشّواذ [٤].

ويبدو أنّ موقفه هذا هو امتداد لمذهب سيبويه القائل: أنه لا يمكن أن تجتمع همزتان في كلام العرب فتتحققان [٥]، الأمر الذي أنكره الزجاج عليه، فقال: زعم سيبويه أنّ من العرب من يحقق الهمزة ولا يجمع بين الهمزتين، وإن كانتا من كلمتين[٦].

ويبدو أنّ الآلوسي رجّح تحقيق الهمزتين في الآية على باقي الآراء –التي سنذكرها لاحقاً–، وذلك لذكره إياه متقدّماً على الأقوال الأخرى، وقد نسبَهُ إلى لهجة معروفة بفصاحتها، إضافة إلى كون التحقيق هو الأصل عنده، وهو بذلك يخالف مذهب سيبويه.

---

(١) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٥٤٨/٣-٥٤٩.. وانظر، الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها، مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: محيي الدين رمضان، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، ٧٣/١-٧٤.
(٢) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٥٥٠/٣-/٥٥.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٨٧/١.
(٤) انظر: معاني القرآن، الأخفش، مرجع سابق، ٤٥/١.
(٥) الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٥٤٩/٣.
(٦) انظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، مرجع سابق، ٧٧/١.
وانظر: لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ١٨/١.

والباحث يتفق مع الآلوسي في عدم إنكار تحقيق الهمزتين في الآية؛ ذلك لأنها ظاهرة لغوية موجودة لا سبيل إلى إنكارها، بل إنّ التحقيق منتشر انتشاراً واسعاً في اللغة والقراءة، غير أنّ قريش لا تهمز، وهذا ما نقله القرطبي عن ابن عبد البّر قوله: ((قول من قال: إنّ القرآن نزل بلغة قريش معناه عندي: في الأغلب، والله أعلم؛ لأن غير لغة موجودة في صحيح القراءات من تحقيق الهمز ونحوها، وقريش لا تهمز)) [١].

٢. تحقيق الهمزة الأولى وتسهيل الثانية، وهي قراءة الحرميين، وأبي عمرو وهشام، فأهل الحجاز لا يرون الجمع بينهما طلباً للتخفيف، إلا أنّ أبا عمرو وقالون وإسماعيل بن جعفر عن نافع وهشام يدخلون بينهما ألفاً، وابن كثير لا يدخل [٢]، وهذا يعني أنّ مد أبي عمرو أطول من مد ابن كثير [٣]. وذكر الرّازي أنّ الهمزة الأولى تكون قوية والثانية بين بين بينهما ألف، أو لا ألف بينهما[٤].

٣. تحقيق الهمزتين مع إدخال ألف بينهما، وهي قراءة ابن عبّاس وابن أبي إسحاق، وقد روي ذلك عن هشام [٥]. ويبدو أنّ هؤلاء أهل التحقيق كرهوا إلتقاء همزتين ففصلوا بينهما بالألف[٦].

٤. تحقيق الهمزة الأولى وإبدال الهمزة الثانية ألفاً، فقد روي عن ورش كابن كثير وكقالون ذلك، وفي هذه القراءة التقاء ساكنين على غير حدِّهما عند البصريين [٧]، لذا فقد أنكرها الزمخشري واعتبرها لحناً وخروجاً عن كلام العرب من وجهين [٨]:

أحدهما: الجمع بين ساكنين على غير حده.

الثاني: أنّ طريق تخفيف الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها هو بالتسهيل بين بين –أي بين الهمزة والألف–، لا بالقلب ألفاً، لأنه طريق الهمزة الساكنة.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، ٣٣/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٨٧/١.
(٣) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، مرجع سابق، ٨٧/١.
(٤) التفسير الكبير، الرازي، مرجع سابق، المجلد الأول، ٤٧/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٨٧/١.
(٦) انظر: الكتاب، سيبويه، مرجع سابق، ٥٥١/٣.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٨٨/١.
(٨) انظر: المصدر السابق. وانظر: الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٤١.

وقد ردّ الآلوسي على قول الزمخشري، فذكر أنّ ما قاله مذهب البصريين ، والكوفيون أجازوا الجمع على غير الحدّ الذي أجازه البصريون ، وهذه القراءة من قبيل الأداء، ورواية المصريين عن ورش، وأهل بغداد يرون التسهيل بين بين كما هو القياس، فلا يكون الطعن فيها طعناً فيما هو من السبع المتواترة، إلا أنّ المعتزلي أساء الأدب في التعبير (١). وهذا ما ذكره أبو حيّان قبله أيضاً (٢)، وهو الحق؛ لأن ((هذا الكلام فيه إلزام الكوفيين بما لم يلتزموه، وهذا الذي قاله الزمخشري في ردِّ قراءة ورش هو قواعد البصريين التي أصّلوها وجعلوها معياراً لأنفسهم؛ وقد قلنا مراراً: إنه لا يجوز الرد على قوم بمذهب غير مذهبهم، كما نقول أيضاً: إنَّ القراءة سنة متّبعة، فليست خاضعة لما يراه فريق من النحاة، والكوفيون يجيزون إلتقاء السّاكنين في مثل هذا الموضع)) (٣).

ويبدو أنّ الآلوسي أدرك الأثر اللهجي في توجيه القواعد الصّوتية، لما ذكره من اختلاف اللهجات في همزة كلمة ((أأنذرتهم))، وهذا يدل على أنّه كان مدركاً لاختلاف اللهجات العربية القديمة التي لا تؤدي إلى تغيير دلالي في الآية، لذا نجده يذكر معنى ((الإنذار)) بعيداً عن التغييرات الصّوتية للهمزة فيها على وجهين (٤):

أحدهما: هو التخويف مطلقاً أو الإبلاغ، وأكثر ما يستعمل في تخويف عذاب الله تعالىٰ، ويتعدى إلى اثنين، كقوله تعالىٰ(**إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا**)[النبأ: ٤٠]، (**فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً**)[فصلت: ١٣]. فالمفعول الثاني هنا محذوف أي: العذاب ظاهراً ومضمراً، واستحسن أنْ لا يقدر، ليعمّم.

والآخر: هو الإعلام مع التخويف في مدّة تَسَعُ التحفظ من المخوف، فإن لم تسع فهو إشعار وإخبار لا إنذار، وهذا المعنى نقله عن أبي حيّان الأندلسي.

وهذا يعني أنّ الإنذار فيه تحذير بمهلة زمنية يمكن للمحذَّر تلافي نتائج التحذير بالاستجابة للمنذر، فقد قال أهل المعاني: الإنذار والإعلام مع التحذير، يقال: أنذرتهم فنذروا، أي: أعلمتهم فعلموا، وفي المثل: وقد أعذر من أنذر (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٨٨/١.
(٢) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ١٧٥/١.
(٣) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري، ٥٩٩/٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٨٨/١.
(٥) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، مرجع سابق، ١٥٠/١.

فالإنذار أخص من الإعلام؛ لأنه تخويف مع إعلام، وقيل: وهو أشدُّ التخويف [١]، لذا قيل: إنّ كل منذر معلِم، وليس كل معلِم منذر، يقال: أنذرته فنذر، أي: علم بموضع الخوف [٢]. أمّا إذا كان التخويف بلا مدّة زمنية فهو إشعارٌ لا إنذارٌ عند الآلوسي [٣].

يتّضح –مما تقدّم– أن تحقيق همزة القطع أو تخفيفها عند اجتماعها مع همزة الاستفهام لا تغير في دلالة كلمتها عند الآلوسي، لأنها من باب اختلاف اللهجات لا غير.

ثانياً: في قوله تعالىٰ (**فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ**)[التوبة: ١٢]، اجتمعت همزتان متحركتان وليست الأولى للاستفهام في كلمة ((أئمة))، وهي الكلمة الوحيدة في القرآن التي اجتمعت فيها همزتان: مفتوحة ومكسورة [٤]، وقد جاءت في خمسة مواضع منه هذا أولها، أمّا المواضع الأخرى فهي[٥]:

أ. قوله تعالىٰ: (**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا**)[الأنبياء: ٧٣].

ب. قوله تعالىٰ: (**وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**)[القصص: ٥].

ج. . قوله تعالىٰ: (**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ**)[القصص: ٤١].

د. قوله تعالىٰ: (**وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا**)[السّجدة: ٢٤].

وقد ذكر لها الآلوسي قراءات عدّة، وأوردها على النحو الآتي:

١. قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو ((أئمة)) بهمزتين ثانيتهما بين بين –أي: بين مخرج الهمزة والياء– ولا ألف بينهما [٦]، وهو ما يسمى بالتسهيل.

وقد رجّح الزمخشري هذه القراءة، إذ قال: ((فإن قلتَ: كيف لفظ أئمة؟ قلتُ: همزة بعدها همزة بين بين، أي: بين مخرج الهمزة والياء)) [٧]، فيما أنكرها جماعة من النحويين [٨].

٢. قرأ الكوفيون وابن ذكوان عن ابن عامر بتحقيقهما من غير إدخال ألف بينهما، وهشام كذلك حققهما إلا أنه أدخَل بينهما الألف، هذا هو المشهور عند القرّاء السبعة [9]

(١) تفسير القرآن، السمعاني، مرجع سابق، ٤٦/١.
(٢) معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، مرجع سابق، ٨٦/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٨٨/١.
(٤) غيث النفع في القراءات السبع، الصفاقسي، أبو الحسن علي بن محمد بن سالم النوري (ت ١١١٨هـ)، المحقق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥-٢٠٠٤م، ص: ٢٧٠
(٥) الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، محمد سالم محيسن، مرجع سابق، ٢٠٣/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٤٤/١٠.
(٧) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٤٢٥.
(٨) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٤٤/١٠.
(٩) المصدر نفسه

فقد ذكر الزمخشري أنّ ((تحقيق الهمز هي قراءة مشهورة وإن لم تكن مقبولة عند البصريين)) [١]، لذا نجد أنّ الفارسيَّ ينكرها، إذ لا يجوز –عنده– الجمع بين همزتين في كلمة واحدة[٢].

٣. روي عن نافع المدُّ بين الهمزة والياء [٣]، وحجّته في ذلك ((أنه فرّق بين الهمزتين بمدّة ثمّ ليّن الثانية، فبقيت المدّة على أصلها [٤].

٤. قرأ أهل المدينة ((أيمة)) بتحقيق الهمزة الأولى وقلب الهمزة الثانية ياءاً خالصة [٥]، وحجّتهم في ذلك أنهم كرهوا الجمع بين الهمزتين، فقلبوا الثانية ياءاً لكسرها بعد أن ليّنوها، وحركوها لالتقاء ساكنين[٦].

وقد أنكر الزمخشري هذه القراءة، فقال: ((وأمّا التصريح بالياء فليس بقراءة ولا يجوز أنْ تكون قراءة، ومن صرّح بها فهو لاحن محرف)) [٧]. وقد خطّأه أبو حيان في ذلك فقال: ((وذلك دأبه في تلحين المقرئين، وكيف يكون ذلك وقد قرأ به رأس البصريين النحاة أبو عمرو بن العلاء، وقاريء مكة ابن كثير، وقاريء مدينة الرسول –صلى الله عليه وسلّم– نافع)) [٨]، وهي صحيحة رواية، وعدم ثبوتها من طريق ((التيسير)) لا يوجب التضييق [٩].

وعاب الآلوسي تناقض الزمخشري في رأيه هذا وما ذكره في ((المفصل)) من أنّه إذا اجتمعت همزتان في كلمة، فالأوجه قلب الثانية حرف لينٍ، كما في آدم وأئمة، ثم عقّب فقال: ((فما اعتذر به عنه غير مقبول)) [١٠].

---

(١) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٤٢٥.
(٢) الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، مرجع سابق، ١٦٨/٤.
(٣) انظر: روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٤٤/١٠.
وانظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ١٧/٥
(٤) الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، مرجع سابق، ص: ١٧٤.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٤٤/١٠.
(٦) الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، مرجع سابق، ص: ١٧٣.
(٧) الكشاف، الزمخشري، مرجع سابق، ص: ٤٢٥.
(٨) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ١٧/٥.
(٩) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٢٤٤/١٠-٢٤٥.
(١٠) المصدر نفسه.

ويرى الآلوسي أنّ القراءات التي ذكرها كلها صحيحة لا وجه لإنكارها، إلا أنّ هذه التغييرات الصوتية في الهمزة لا تؤثر على الدلالة؛ ذلك أنّ أصل الكلمة غير متغيير ، فوزن ((أئمة)): أفعِلة، كحمار وأحْمِرة، وأصله: أَأْمِمة، فنقلت حركة الميم إلى الهمزة وأُدغمت، ولمّا ثقل اجتماع الهمزتين فرُّوا منه ففعلوا ما فعلوا [١].

وعليه فإنّ الآلوسي يذكر لـ ((أئمة)) دلالتين هما:

أ. سُمُّوا ((أئمة)) لأنهم صاروا بذلك رؤساء متقدّمين على غيرهم بزعمهم.

ب. المراد بأئمتهم رؤساؤهم وصناديدهم مثل أبي سفيان والحارث بن هشام، وتخصيصهم بالذكر لأن قتلهم أهم، لا لأنه لا يقتل غيرهم، ويستدل على هذا المعنى من سياق الآية، إذ إنَّ قوله تعالىٰ بعد ذلك (**إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ**)[التوبة: ١٢]، هو تعليل على أنّ أئمة الكفر هم رؤساء الكفرة وأعظمهم شراً حيث ضمُّوا إلى كفرهم عدم مراعاة الإيمان [٢].

يتّضح مما تقدّم أن التغيير الصّوتي الذي يحدث في الكلمة التي تجتمع فيها همزتان من تحقيق أو تخفيف لا يؤثر على دلالة الكلمة عند الآلوسي، فكلها يعود في الاشتقاق إلى أصلٍ واحد، وكذلك المعنى.

ثالثاً: في قوله تعالىٰ(**قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ**)[البقرة: ١٣]، التقت همزتان في كلمتين هما: ((السفهاء)) و ((ألا))، وقد ذكر الآلوسي أنه إذا التقت الهمزتان والأولى مضمومة والثانية مفتوحة من كلمتين نحو: ((السفهاء و ألا)) ففي ذلك أوجه [٣]:

أ. تحقيق الهمزتين، وبذلك قرأ الك وفيون وابن عامر، ونسبها الثعلبي إلى بني تميم أيضاً، فقال: ((فحقق بعضهم الهمزتين، وهو مذهب أهل الكوفة، ولغة تميم)) [٤].

---

(١) المصدر السّابق نفسه، ٢٤٥/١٠.
(٢) المصدر نفسه، ٢٤٣/١٠.
(٣) المصدر نفسه، ٢٤٥/١٠.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٤٣٣/١٠.

والحجّة لمن حقّق إتياناً للفظ على واجبه ووفّاه حقّه [١].

ب. تحقيق الأولى وتخفيف الثانية بإبدالها واواً ((السفهاء ولا)) وبذلك قرأ الحرميان وأبو عمرو، والحجة لمن قرأ بذلك، أنّه نحا التخفيف، وأزال عن نفسه لغة الثّقل [٢].

ج. تسهيل الأولى بجعلها بين الهمزة والواو وتحقيق الثانية، وقد قرأ بها قالون؛ لأنّ ما يستأنف أولى بالهمزة مما يسكت عليه [٣].

د. تسهيل الأولى بجعلها بين الهمزة والواو وإبدال الثانية واواً.

هـ. أجاز قوم جعل الهمزتين بين بين، وهو جعل الأولى بين الهمزة، وجعل الثانية بين الهمزة والواو، وقد منع بعضهم ذلك لأن جعل الثانية بين الهمزة والواو تقريباً لها من الألف، والألف لا تقع بعد الضّمة [٤].

وعلى الرّغم من أنّ الآلوسي يذكر التغييرات الصوتية في الهمزتين من كلمتين لم يؤثر ذلك على دلالة كلمة ((السّفهاء)) عنده، فقد أوضح أنّ معنى ((السفه)) هو: الخفة والتحرك والاضطراب، وشاع في نقصان العقل والرأي، وإنما سفّهوهم جهلاً منهم، حيث اشتغلوا بما لا يجدي في زعمهم[٥].

يتّضح –مما تقدّم– أن تحقيق الهمزة أو تخفيفها عند اجتماع همزتين لا يؤثر على دلالة الكلمة عند الآلوسي.

---

(١) الحجّة في القراءات السبع، ابن خالويه، مرجع سابق، ص: ٦٩.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، مرجع سابق، ٢٠٠/١-٢٠١.
(٤)الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، مرجع سابق، ١٥٥/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٤٣٣/١٠.

الفصل الثاني -

الدّلالة الصّرفية عند الآلوسي

توطئة:

يعد علم الصّرف من أجلّ العلوم العربية وأشرفها، وأعظمها أهميّة، وأحقّها عناية به، لما فيه من فوائد كثيرة من جهة صون اللّسان العربي عن الخطأ في المفردات [(١)]، وبه تعرف أصول كلام العرب من الزوائد عليها، ولا يوصل إلى معرفة الاشتقاق إلا به، وقد يؤخذ جزءٌ كبيرٌ من اللغة بالقياس، ولا يوصل إلى ذلك إلا من طريقه [(٢)]، فهو المعيار والميزان للألفاظ العربية، إذ يدرس بنية الكلمة ووزنها الذي هو عليه، وما يعتريها من زيادة وحذف وقلب واعتلال وغير ذلك، كما يدرس الدّلالة الخاصة بكل بنية التي بها يتبين كون اللّفظ اسماً أو فعلاً، أو كونها نوعاً من الأسماء أنفسها، فمنها المصادر والمشتقّات والجموع وغير ذلك [(٣)].

لذا كان محل عناية العلماء والدّارسين من القدماء والمحدثين، إذ لا نجد كتاباً من كتب القدماء يخلو من إشارات وتوجيهات صرفيّة، وأثر ذلك على تغيير المعنى،إلا أنّ علماء اللغة اختلفوا في استعمال المصطلح بين الصّرف والتّصريف، وكانت كلمة التصريف هي المصطلح الشائع المسمى به هذا الفن عند المتقدمين وعلى رأسهم سيبويه الذي قال: ((هذا باب ما بنت العرب من الأسماء والصّفات والأفعال غير المعتلّة والمعتلّة، وما قيس من المعتل الذي لا يتكلمون به، ولم يجيء في كلامهم إلا نظيره من غير بابه، وهو الذي يسميه النحويون التصريف والفعل)) [(٤)].

وقد شرح السيرافي مراد سيبويه، فقال: ((وأمّا التصريف فهو تغيير الكلمة بالحركات والزيادات والقلب للحروف التي رسمنا جوازها حتى تصير على مثال كلمة أخرى)) [(٥)].

والحقيقة أنّ سيبويه لم يوضّح معنى التصريف توضيحاً كافياً، ولم يحدد أصوله وموضوعاته، وإنْ كان قد ذكر قواعده ومسائله في كتابه، وكذلك السيرافي لم يخرج في تعريف الصّرف كما ذكره سيبويه، إذ لم يكن كلامه إلا شرحاً لكلام سيبويه دون زيادة.

---

(١) انظر: شذا العرف في فن الصّرف، الحملاوي، أحمد بن محمد (ت ١٣٥١هـ)، المحقق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد، الرياض، ص: ١١.

(٢) المنصف، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تأليف: ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، (ت ٣٩٢هـ)، دار إحياء التراث القديم، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٣-١٩٥٤م، ص: ٢.

(٣) انظر: شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، الأشموني أبو الحسن نور الدين علي بن محمد بن عيسى الشافعي، (ت ٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٤٠/٤ (بتصرّف).

(٤) الكتاب، سيبويه، ٢٤٤/٤.

(٥) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت ٣٦٨هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدي، وعلي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ١٣٣/٥.

وجاء أبو عثمان المازني بعد سيبويه واستعمل مصطلح ((التّصريف)) كذلك، وسمى كتابه به، وجمع فيه معظم بحوث الصّرف، ولكنّه لم يعرّفه ولم يشر إلى معناه [١].

وتبلور مصطلح التصريف بصورته العلمية بعد ذلك عند ابن جني فذكر أنّ التصريف إنّما هو أن تجيء إلى الكلمة الواحدة فتصرفها على وجوه شتّى [٢].

وهذا يعني أنّ تغيير الكلمة وتحويلها من بناء إلى آخر كالماضي، والمضارع، واسم الفاعل، واسم المفعول، .... وغيرها من الموضوعات التي يدور عليها بحث الصّرف.

وذكر عبد القادر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) أنّ التصريف يفيد تولد ألفاظ مختلفة، حيث قال: ((اعلم أنّ التصريف (تفعيل) من الصَّرْف، وهو أنْ تُصرِّف الكلمة المفردة فتتولد منها ألفاظ مختلفة، ومعانٍ متفاوتة [٣].

والتصريف عند ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) هو ((علم بأصول تُعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب)) [٤]. وهذا التعريف الموجز لهو على درجة كبيرة من الدقّة والإلمام، وهو يوضّح أن لا فرق بين الصّرف والتّصريف عند القدماء، وأنّ علم الصّرف واحد في ذاته.

أمّا العلماء المحدّثون فقد استعملوا مصطلح ((الصّرف)) في الغالب، ومنهم الدكتور فخر الدّين قباوة، إذ قال: علم الصّرف هو أصول وقواعد تعرف بها أحوال أبنية الكلمة، صيغها الأصلية والعارضة، وما يلابسها من تغيّر معنوي في مدلولها [٥].

وكذلك ذهبت الدكتورة خديجة الحديثي، فقد استخدمت مصطلح الصّرف عنواناً لكتابها مع أنّها تبحث في كتاب سيبويه الذي استخدم مصطلح التّصريف. وتذكر أنّ للصّرف معنيين [٦]:

---

(١) أبنية الصّرف في كتاب سيبويه، د. خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ص: ٢٤-٢٥.

(٢) المنصف، ابن جني، ص: ٣.

(٣) المفتاح في الصّرف، الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ)، حققه وقدّم له: د. علي توفيق الحَمَد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص: ٢٦.

(٤) شرح شافية ابن الحاجب، الاسترابادي، ١/١.

(٥) تصريف الأسماء والأفعال، د. فخر الدّين قباوة، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص: ١٣.

(٦) أبنية الصّرف في كتاب سيبويه، د. خديجة الحديثي، ص: ٢٣.

أحدهما: عملي: وهو تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعانٍ مقصودة لا تحصل إلا بها، كتحويل المصدر إلى اسمي الفاعل والمفعول، واسم التفضيل، واسمي الزمان والمكان، والجمع، والتصغير، والآلة.

والآخر:علمي: وهو علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب ولا بناء. ثم بعد ذلك تأتي بمصطلح التصريف، وتقول: ((وللتصريف عند سيبويه معنى غير هذين المعنيين هو أنْ تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم، وهذا هو المعروف عند المتأخرين بـ ((مسائل التمرين)) [(١)].

نلحظ تذبذب المصطلح عند خديجة الحديثي، فتذكر التصريف والصّرف معاً، وإن كان يبدو أنّها تفرق بين المصطلحين، لكنها لم تتخذ في ذلك منهجاً ثابتاً.

فيما نجد عبد الصّبور شاهين واضحاً في التّفريق بين المصطلحين، فذكر أنّ المعنى العلمي هو مدلول ((الصرف))، والمعنى العملي هو مدلول ((التصريف))، وبهذا يتخصص كل من المصطلحين لدلالة واحدة [(٢)]، ويضيف أنّه بذلك يقترب من ((الصّرف)) من معنى ((المورفولوجيا)) في الدّراسات اللغوية الحديثة [(٣)].

ويرى الباحث أنّ مصطلح التصريف استعمل عندما كان مختلطاً مع النحو، فيما ظهر مصطلح الصّرف على هذا العلم عندما استقل عن عل م النحو، لذا فهو يشمل المسائل والقواعد التي وضعها العلماء، وعليه يعدّ التصريف هو المعنى العملي، والصّرف هو المعنى العلمي، أي: أنّ التصريف يرتبط بكثرة دوران الأبنية واشتقاقها والعمل فيها، والصّرْف يرتبط بالأصول الكلية التي ينبني عليها معرفة أحوال المفردات.

واعلم أنّ اللغة العربيّة تمتاز بالأبنية الواسعة، والصّيغ الكثيرة التي يمكنها استيعاب المعاني الجياشة في النّفس، ويعدُّ التصريف هو السّبيل إلى تلك الصيغ، وبه تتميّز المعاني، والنّاظر إلى طبيعة بنية الكلمة ودلالتها يجد أنّ هناك تلازماً واجباً بينهما، إذ إنّ اختلاف بنية الكلمة قد يؤدي إلى الانتقال بالمعنى من الضّد إلى الضّد.

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٤.
(٢) المنهج الصّوتي للبنية العربية، رؤية جديدة في الصّرف العربي، عبد الصّبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص: ٢٣.
(٣) المصدر نفسه.

ولا شك أنّه لو لم يختلف المعنى لم تختلف الصّيغة، إذ كل عدول من صيغة إلى أخرى لا بد أن يصحبه عدول عن معنى إلى آخر إلا إذا كان ذلك لغة[1].

وقد اهتم علماء العربية اهتماماً كبيراً بمباحث علم الصّرف وارتباطها بالمعاني، وإدراكهم أنّ زيادة المباني تؤثر في المعاني، وكان في مقدّمتهم الخليل (ت ١٧٥هـ) وسيبويه (ت ١٨٠هـ) [2]، ثم جاء من بعدهما آخرون اعتنوا بالدّلالة الصرفية وتوسعوا فيها من أمثال: ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) [3]، والمبرد (ت ٢٨٥هـ) [4]، وابن عصفور (ت ٦٦٩هـ) [5]، إضافة إلى الذين ذكرناهم سابقاً في هذا المبحث.

وقد سار الآلوسي على نهجهم فاعتنى بمباحث علم الصّرف وقوانينه، وتأثير ذلك على دلالة الكلمات، فتناول الاشتقاقات الاسمية والفعلية ومعانيها، وأدرك أثر تغيّر الوزن الصّرفي في تغيير المعنى، وقد وظّف ذلك للوصول إلى دلالة الآيات القرآنية، وأجاد في ذلك، لذا نرى له وقفات وإشارات في تفسيره تدل على إفادته من الدّلالة الصرفيّة في بلوغ دلالات المفردات القرآنية، ويمكن توضيح الدّلالة الصّرفية عند الآلوسي على النحو الآتي:

أولاً: دلالات الأسماء:

اختلف العلماء في وضع حدٍّ للاسم وعلامته، فمنهم من ربط تعريفه بموقعه الإعرابي، فقد نقل عن المبرد أنّ مذهب سيبويه هو أنّ الاسم ما صلح أن يكون فاعلا ، قال : وذلك أن سيبويه قال: ((ألا ترى أنّك لو قلت: إنْ يضرب يأتينا وأشباه ذلك لم يكن كلاماً، كما يقول: إنّ ضاربك يأتينا))، قال: فدلّ هذا على أنّ الاسم عنده ما صلح له الفعل[6].

---

(١) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل صالح السامرائي، ص: ٦.
(٢) انظر: الكتاب، سيبويه، ٤/١٤-٣٧.
(٣) انظر: أدب الكاتب، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ)، المحقق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ص: ٥٩٩-٦٠٠.
(٤) انظر: المقتضب، المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ)، المحقق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، ١/٣٦-٣٨.
(٥) الممتع في التّصريف، لابن عصفور الإشبيلي، (ت ٦٦٩هـ) ، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦م، ١/١٨١-١٩٥.
(٦) الصاحبي في فقه اللغة العربية، ابن فارس، ص: ٤٨.
وانظر: الكتاب، سيبويه، ١/١٤

وعقّب المبرد على ذلك بأنّ أصحاب سيبويه عارضوه في هذا بأن ((كيف)) و ((عند)) و ((أين)) أسماء لا تصلح أن تكون فاعلة، والدّليل على أنّ ((أين)) و ((كيف)) أسماء قول سيبويه ((الفتح في الأسماء قولهم كيفَ وأينَ)) فهذا قول سيبويه والبحث عنه [١].

فيما ذهب الكسائي إلى أنّ ((الاسم ما وصف)) وهذا يتعارض أيضاً من أنّ ((كيفَ)) و ((أينَ)) اسمان لا ينعتان [٢].

وجاء الأخفش فجمع بين القولين فقال: ((إذا وجدت شيئاً يحسُنُ له الفعل والصفة نحو: زيد)) [٣]. وذهب بعضهم إلى أنّ الاسم ما دخل عليه حرف من حروف الخفض، وما صلح أن ينادىٰ [٤].

وعقب أحمد بن فارس على هذه المقالات التي ذكرها بالقول: ((وما أعلم شيئاً مما ذكرته سَلِم من معارضة. والله أعلَم أي ذلك أصح . لذا فهو يرجّح تعريفاً آخر للاسم بأنّه ما كان مستقرّاً على المسمى وقت ذكرك إياه ولازماً له)) [٥].

فيما ربط بعض العلماء تعريف الاسم بمعناه الخالي من الزمن، فكل كلمة تدل على معنى في نفسها ولا تتعرض لزمان فهي الاسم [٦]، وهذا ما ذهب إليه الزجاج إذ قال في حدّ الاسم: ((صوت مقطّع مفهوم دال على معنى غير دال على زمان ولا مكان)) [٧].

وقد عارضه ابن فارس بأن الحرف ((بل)) أو ((هل)) صوت مقطّع مفهوم دال على معنى غير دال على زمان ومكان، ولكنهما حرفان لا اسمان [٨]، أمّا النحاة فعرفوا الاسم بأنّه اللفظ الدال على المعنى المفرد المقابل للفعل والحرف [٩].

---

(١) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٤٨.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٤٨.
(٤) انظر: المصدر السابق، ص: ٤٨-٤٩.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) انظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني، (ت ٧٦٩هـ)، المحقق: محمد محييالدين عبد الحميد، ، دار التراث-القاهرة، دار مصر للطباعة، الطبعة العشرون، سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ١٥/١.
(٧) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٤٩.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) الكليات، الكفوي، ص: ٨٤.

وهذا يعني أنّهم يفرقون بين الاسم والفعل، وخاصة من جهة ارتباطهما بالزّمن، إذ إنّ الاسم ما دلّ على معنى في نفسه دلالة مجرّدة عن الاقتران بأحد الأزمان [١]، فيما الفعل مقيّد بزمن [٢].

لذا فإنّ الاسم يفيد الثبوت؛ لأنّه غير مرتبط بمتغيّرٍ وهو الزمن، ويقابله الفعل الذي يفيد التجدد والحدوث [٣].

وكما اختلف العلماء في حدِّ الاسم، اختلفوا في أصل اشتقاقه، وقد وقع هذا التعارض بين المذهبين البصري والكوفي.

وذكر الآلوسي هذا الاختلاف في تفسيره، فأورد رأي البصريين أولاً، إذ قال: ((وأصله – الاسم– سمو، حذفت الواو تخفيفاً لكثرة الاستعمال، ولتعاقب الحركات وسكن السّين وحرك الميم، واجتلبت ألف الوصل فوزنه (افع) وتصريفه إلى أسماء، وسمّي وسميت دون أوسام و وسيم ......، واشتقاقه من السمو كالعلو، لأنه لدلالته على مسمّاه يعليه من حضيض الخفاء إلى ذروة الظهور والجلاء)) [٤].

ودليل البصريين على إنّ الاسم مأخوذ من السمو، هو أنه يرد إلى أصله في التّصغير وجمع التكسير، فيقال: سُمَيٌّ وأسماء، وعلى هذا فالناقص منه اللام، والهمزة عوض عنها، وهو القياس أيضاً لأنهم لو عوّضوا موضع المحذوف لكان المحذوف أولى بالإثبات [٥].

ثمّ بعد ذلك يورد الآلوسي رأي الكوفيين، فيقول: ((وقال الكوفيون هو من السّمة لأنّه علامة على مسماه، وأصله وسم فحذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل .....، فوزنه (اعل))) [٦].

ويضعف الآلوسي هذا الرأي، فيرد على الكوفيين بأنّ الهمزة لم تعد داخلة على ما حذف صدره، وزيادة الإعلال أقيس من عدم النظير، وأيضاً كونها عوضاً يقتضي كونها مقصودة لذاتها، و وصلاً كونها مقصودة تبعاً، والعوض لجزء أصل ودون الوصل، .....)) فلذا قيل لا حذف ولا تعويض وإنّما قلبت الواو همزة كإعاء وإشاح ثم كثر استعماله فجعلت همزته همزة وصل، وقد تقطع للضرورة، ورجح الأول (أي: رأي البصريين) لهاتيك الشهادة [٧].

---

(١) انظر: المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص: ٢٣.
(٢) انظر: معاني الأبنية في العربية، د. فاضل صالح السامرائي، مرجع سابق، ص: ٩.
(٣) المصدر نفسه، ص: ١١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢١٣/١.
(٥) تاج العروس، الزبيدي، ٣٠٥/٣٨. وانظر: المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير، الحموي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي، (ت ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، ٢٩٠/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢١٣/١.
(٧) المصدر نفسه.

وما يضعف رأي الكوفيين عند الآلوسي أيضاً أنه لو كان كما قالوا لقيل في التصغير وسيم، وفي الجمع أوسام، فيما هو يصرَّف ((سميٌّ))، و ((أسماء)) مما يدل على أنه مأخوذ من ((السّمو)) (١).

ويبدو أنّ الآلوسي نظر في موقفه هذا إلى صحّة القياس عند البصريين، وهو محق في ذلك، إلا أنّه لم يلتفت إلى المعنى، إذ إنّه عند الكوفيين أصلح في الاستعمال منه عند البصريين، فالاسم علامة دالّة على المسمى، وهذا ما ذكره الكفوي بقوله: ((وكلما وقع التعارض بين المذهبين فمذهب البصريين من حيث اللّفظ أصح وأفصح ومذهب الكوفيين من حيث المعنى أقوى وأصلح)) (٢).

والاسم إمّا جامد أو مشتق، ويتضمن الأخير: ((اسم الفاعل، واسم المفعول، وصيغة المبالغة، والصفة المشبهة، واسم الآلة، واسم التفضيل، واسم الزمان والمكان)) (٣).

وقد استعمل القرآن الكريم هذه المشتقات استعمالاً ذا دلالات دقيقة حيث يقع ذلك متفاعلاً مع السياق، مكوناً منه المعنى المقصود، فاستعمل مشتقاً في موضع، واستعمل مشتقاً غير الأول في موضع مناظر في تركيب مماثل.

وكذلك فإنّ لكل من هذه المشتقات صيغ خاصّة قياسيّة أو سماعية وقد تتناوب هذه الصيغ فيما بينها، فيحلُّ بعضها محل الآخر، مما يؤدي إلى اختلاف في معانيها بحسب ورودها في سياق الكلام.

وقد تنبّه الآلوسي إلى هذا الاستعمال القرآني للأسماء وتأثير صيغها المختلفة في معانيها، ويمكن توضيح موقفه من ذلك على النحو الآتي:

---

(١) المصدر السابق نفسه.
(٢) الكليات، الكفوي، ص: ٨٣.
(٣) انظر: شذا العرف في فن الصّرف، الحملاوي، ص: ٥٦.

١. المشتقّات:

تتميّز اللغة العربية بأنها لغة اشتقاقية، وهذا يعني أنّ هناك مادّة لغويّة معينة، مثل: ((ك ت ب)) يمكن تشكيلها على هيئات مختلفة، كل هيئة منها على وزن خاص، ولها وظيفة خاصة كأن نقول مثلاً: ((كاتب))، أو ((مكتوب))، أو ((مكتب))، ونلحظ أنّ هذه العملية إنّما تجري داخل المادّة اللغوية السابقة، وتشكيلها تشكيلاً جديداً. وهي العملية التي تعرف بالاشتقاق (١)، والذي يعرّف بـ: ((أن تجد بين اللّفظين تناسباً في اللّفظ والمعنى)) (٢)، وبأنه: ((أخذ صيغة من أخرىمع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة وتركيب، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة كضارب من ضرب، و حَذِرٌ من حَذِرَ)) (٣).

وقد أشار الآلوسي إلى دلالة أغلب المشتقات الواردة في القرآن الكريم، فوقف عندها مفسّراً ومفرقاً بينها في الدّلالة، واتخذ من هذه التفرقة الدّلالية وسيلة للوصول إلى فهم دقيق للآيات القرآنية، وسنعرض بعضاً من هذه المشتقّات في تفسيره، وعلى النحو الآتي:

أ. اسم الفاعل:

وهو من أهم أبنية المشتقّات وأكثرها استعمالاً في سياقات الكلام، وقد عرّفه العلماء بأنه: ((ما دلّ على الحدث والحدوث وفاعله)) (٤)، وهذا يعني أنه اسم مشتق من مصدر الفعل المبني للمعلوم للدّلالة على ما وقع منه الفعل (٥)، أي: أنّ دلالة اسم الفاعل مكونة من الفعل والقائم به، وقد بيّن الآلوسي ذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ(**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى**)[النّساء: ١٤٢]، إذ قال: ((وهو خادِعهم)) أي: فاعل بهم ما يفعل الغالب في الخداع حيث تركهم في الدنيا معصومي الدّماء والأموال وأعدّ لهم في الآخرة الدّرك الأسفل من النّار، وقيل: خداعه تعالىٰ لهم أن يعطيهم سبحانه نوراً يوم القيامة يمشون به مع المسلمين ثم يسلبهم ذلك النور ويضرب بينهم بسور)) (٦).

---

(١) التطبيق الصّرفي، د. عبد الرحمن الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص: ٧٣.

(٢) مراح الأرواح في الصّرف، ابن مسعود، أبو الفضائل أحمد بن علي، تحقيق: محمد الطهراني، ص: ٣٠.

(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ٢٧٥/١.

(٤) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد (ت ٧٦١هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٨١/٣.

(٥) الكافية في النحو، ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر (ت ٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٩م، ص: ٧٤.

(٦) روح المعاني، الآلوسي، مرجع سابق، ٣٥٠/٦.

فدلالة اسم الفاعل ((خادع)) في الآية عند الآلوسي قائمة على عنصرين هما: فعل الخداع وفاعله وهو الله تعالىٰ، ومعنى الخداع هو ((إنزال الغير عما هو بصدده بأمرٍ يبديه على خلاف ما يخفيه)) [(١)]، وهذا المعنى لا يمكن وصف الله تعالىٰ به، لذا فإنّ الآلوسي يوجّه دلالة خداع الله للمنافقين بالاستدراج منه لهم في الدّنيا بأن منع دماءهم وأموالهم فيها بما أظهروا بألسنتهم من الإيمان، مع علمه بباطن ضمائرهم واعتقادهم الكفر حتى يلقوه في الآخرة، فيوردهم بما استبطنوا الكفر نار جهنم، وهذا التوجيه الّدلالي هو اختيار الطبري من قبل أيضاً [(٢)].

ويصاغ اسم الفاعل من الفعل الثلاثي على زنة ((فاعل)) في الغالب، ومن غير الثلاثي بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة وكسر ما قبل الآخر وصيغته ((مُفعِل)) [(٣)].

وقد فرّق الآلوسي بين دلالات أسماء الفاعلين المختلفين في أصول اشتقاقهما، كما في اسمي الفاعل ((القاسط، والمقسط))، فهما مصطلحان مشتقان من مادّة واحدة ((القسط))، إلا أنّ ((قاسط)) اسم فاعل فعله ثلاثي ((قَسَطَ))، أمّا ((المُقسط)) فهم اسم فاعل مأخوذ من الفعل الرباعي ((أقسط))، لذا فهما مختلفان في أصل اشتقاقهما، مما جعل الآلوسي يفرِّق بينهما في الدّلالة، ففي قوله تعالىٰ **(وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا)** [الجن، ١٥]، يذكر أنّ ((القاسطين هم الجائرون عن سنن الإسلام)) [(٤)]، وهذا المعنى ورد عن الحجاج عندما قال لسعيد بن جبير: ((ما تقول فيَّ، قال: إنك قاسط عادل. فقال الحاضرون: ما أحسن ما قال!! فقال: يا جهله جعلني جائراً كافراً، وتلا الآية السّابقة من سورة الجن، وقوله تعالىٰ **(ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ)**[الأنعام: ١] [(٥)].

---

(١) تاج العروس، الزبيدي، ٤٨٣/٢٠.
(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٣٨٧/٥.
(٣) الكافية في النحو، ابن الحاجب، ص: ٧٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٤٩٩/٢٧.
(٥) الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، ٤٩٤/١٠.

وهذا يعني أنّ الجائر عند الآلوسي هو كالظالم، ذلك أنّ من يخرج عن سنن الإسلام فهو كافر، ومن كفر فقد ظلم نفسه بالإشراك، إذ قال تعالىٰ (**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**)[لقمان: ١٣]، وكذلك نجد الفرّاء يذكر أنّ القاسطين هم الجائرون الكفّار [١].

وقيل إنّ القِسْط هو الحصّة والنّصيب. يقال أخذ كل واحدٍ من الشركاء قسطه أي: حصّته، فالقاسط هو الذي يأخذ نصيب غيره، أي: يظلم، فكل من يأخذ ما ليس له فهو ظالم[٢].

وذهب اللّيث إلى أنّ القسوط هو الميل عن الحق [٣]، وعليه فإنّ القاسطين هم المائلون عن الحق، وهذه الدّلالة ضعّفها الآلوسي ورجّح دلالة الحصّة والنّصيب، إذ قال نقلاً عن الراغب أنّ القسط هو النصيب بالعدل كالنّصف والنّصفة، ويقال: القسط لأخذ قسط غيره وذلك جور، والإقساط لإعطاء قسط غيره، وذلك إنصاف، ولذلك يقال: قسط الرّجل إذا جار، وأقسط إذا عدل، وهذا أولى مما قاله الطبرسي من أنّ أصله الميل فإن كان إلى جهة الحق فعدل، وإن كان إلى جهة الباطل فجور [٤].

ولذا نجد الآلوسي يذكر في قوله تعالىٰ (**وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**)[المائدة: ٤٢] ، إنّ المقسطين هم العادلون [٥]، وهذا ما قاله الفرّاء من قبل، إذ ذكر أنّ المقسطين العادلون المسلمون[٦]،وكذلك ذهب الزجاج عند تفسيره لقوله تعالىٰ (**وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**) [الحجرات: ٩]، فقال: ((أي اعدلوا إنّ الله يحب العادلين))، ثم يذكر أن القاسطين هم الجائرون، ويعلل ذلك، بأنّ معنى القَسْط أصله من قسط البعير قَسْطاً إذا يبست يده، ويدٌ قسطاء أي: يابسة، فكأنّ أقسط أقام الشيء على حقيقة التعديل، وكأن قسط بمعنى جار معناه يبس الشيء، وأفسد جهته المستقيمة [٧].

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظر، ٣٧٨/٧.
(٢) المصدر نفسه، ٣٧٧/٧.
(٣) تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٩٩/٨.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٧٨/٩.
(٥) المصدر نفسه، ٢٠٩/٧.
(٦) لسان العرب، ابن منظور، ٣٧٨/٧.
(٧) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ١٧٧/٢.

((فالمقسط)) اسم فاعل مأخوذ من الفعل الرباعي ((أَقسط))، أي بزيادة الهمزة في أول أصل فعله الثلاثي ((قسط))، وهذه الهمزة أكسبته معنىً جديداً بالضد عن معنى فعله الأصلي، فـ((قسط)) معناه ظلم، و ((أقسط)) بمعنى أزال الظلم، ذلك لأنّ الهمزة تفيد السّلب والنّفي والإزالة، ففي اللغة أشكيت فلاناً أزلت شكايته (١).

وعلى ذلك فإنّ القول بأنّ معنى القسط هو العدل قولٌ لا يستقيم، لأسباب عدّة منها:

أ. ورود الفعلين ((عدل)) و ((قسط)) في مواضع مختلفة لكل منهما من القرآن الكريم، يوجب –عندي– وجود فرق بالدّلالة بينهما، ذلك لاعتقادي أنّ كل لفظ في القرآن الكريم يعشق موقعه، كما يعشق الموقع لفظه، إذ لا مبدل لكلمات الله تعالىٰ، فلا يمكن أن يحل لفظٌ مكان لفظٍ آخر، فذلك سيؤدي إلى إخلال بالمعنى، قال تعالىٰ **(وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا)**[الكهف: ٢٧].

ب. أنّ الفعلين ((عدل)) و ((قسط)) وردا في آية واحدة، مما يعزّز أنّ بينهما فرقاً دلالياً، إذ قال تعالىٰ **(فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا)**[الحجرات: ٩]، إذ لو كانا بمعنىً واحد لما كررا بالآية.

ج. أنّ اسم الفاعل من ((عدل)) هو ((عادل)) وهو صفة حميدة، يرجو كل إنسان أن يوصف بها، بينما اسم الفاعل من ((قَسَط)) هو ((قاسط))، وهي صفة ذميمة كما وردت في الآية من سورة الجن بأنهم حطب جهنّم، وهذا يعني أنّ لكل فعلٍ منهما دلالة تختلف عن الأخرى.

ولهذه الأسباب أقول: إنّ العدل معناه أنْ تحكم بين متخاصمين بالحق دون الميل إلى أحدهما عاطفياً، أمّا الإقساط فهو إزالة ظلم حدث من أحد المتخاصمين على الآخر –والله أعلم– .

---

(١) انظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، ١٠/٢، ٤٩٤/٦٦٩.
وانظر: تاج العروس، الزبيدي، ٢٠/٢٤-٢٥.

واختلف النحاة حول ماهية الاسم الفاعل، فذهب البصريون إلى أنه من الأسماء، في حين عدّه الفّراء من أقسام الفعل وسمّاه الدائم [١]. وإلى هذا ذهب الدكتور مهدي المخزومي، فقد قال بدلالة اسم الفاعل على الاستمرار، مبيناً أن الفراء كان صادق الملاحظة في تسمية اسم الفاعل فعلاً دائماً [٢]، وهذا يعني أنّ اسم الفاعل يدل على التجدد والحدوث، الذي يقابل الثبوت. في حين أنكر الدكتور إبراهيم السامرائي عليه أن يكون علماء اللغة قد نسبوا الاستمرار إلى اسم الفاعل، في قوله: ((والشواهد التي استقريناها من لغة التنزيل وكلام العرب لا تشير إلى أنّ بناء (فاعل) يعطي الفائدة الزمنية، فهو يدل على الحال والاستقبال إن كانت هناك قرينة تصرفه إلى ذلك، كما يدل على الماضي إن كان المعنى يقتضي هذا الزمن)) [٣]، وهذا يعني ان اسم الفاعل يدل على الثبوت لا الحدوث. والحقيقة هي أن لا تناقض بين القولين، ذلك أنّ اسم الفاعل يقع وسطاً بين الفعل والصفة المشبهة، فهو أدوم وأثبت من الفعل ولكنه لا يرقى إلى ثبوت الصفة المشبهة [٤].

وعليه فإن اسم الفاعل يدل على الثبوت بالنسبة للفعل، وهذا ما أوضحه الجرجاني بقوله: ((والفعل يقتضي مزاولة وتجدد الصفة في الوقت، ويقتضي الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاولة وتزجية فعل، ومعنى يحدث شيئاً فشيئاً)) [٥].

فاسم الفاعل وضع ليثبت به اسم المعنى للشيء من غير أَنْ يقتضي تجدده شيئاً بعد شيء، في حين نجد أن الفعل وضع ليقتضي تجدد المعنى المثبت شيئاً بعد شيء، فمثلاً ((زيد ناجح)) أثبت النجاح فعلاً لزيد من غير أن تجعله يتجدّد ويحدث منه شيئاً فشيئاً، فالنجاح ثابت له في كل زمن، أمّا قولنا: ((زيد ينجح)) فيدل على أنّ النجاح حاصل الآن ويقع منه جزءاً فجزءاً، وجعلته يزاوله ويزجيه [٦].

---

(١) انظر: تأملات في اسم الفاعل معناه وعمله من خلال القرآن الكريم وقراءاته، خالد بسندي، مجلة الألسن، جامعة عين شمس، ص: ٤.
(٢) النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٤م،ص:١٣٩
(٣) الفعل زمانه وأبنيته، د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٠م، ص: ٣٥.
(٤) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٤١.
(٥) دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، ص: ١٧٥.
(٦) انظر: المصدر نفسه.

وقد أدرك الآلوسي أنّ الفعل مشعر بالتجدد والحدوث بخلاف اسم الفاعل المشعر بالثبوت، لذا وظّف هذه الدّلالة في تفسيره، فأكد أن اسم الفاعل يستعمل في الأصل، أي في الصّفات الثابتة غير المتغيرة، أمّا الفعل فيستعمل في كل طارىء على الأصل، أي الصّفات المتغيّرة، ويتّضح رأيه هذا عند تفسيره قوله تعالىٰ (**أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ**)[الملك: ١٩]، إذ يقول: ((ولما كان أصل الطيران هو صفّ الأجنحة، لأن الطيران في الهواء كالسباحة في الماء، والأصل فيها مدُّ الأطراف وبسطها، وكان القبض طارئاً على البسط؛ للاستظهار به على التحرّك، جيء بما هو طارٍ غيرُ أصل بلفظ الفعل، وبما هو أصلٌ بلفظ الاسم، على معنى أنّهنَّ صافّات، ويكون منهنَّ القبض تارةً بعد تارة، ويتجدّد حيناً إثر حين، كما يكون السّابح)) (١).

وهذا هو مذهب الزمخشري (٢)، وابن عطيّة (٣)، وأبي حيّان الأندلسي الذي قال: ((وملخّصه أنّ الغالب هو البسط فكأنّه هو الثابت فعبر عنه بالاسم، والقبض متجدّد فعبّر عنه بالفعل)) (٤).

ويذكر الآلوسي دلالة ((صافّات)) بأنها باسطات أ جنحتهنّ في الجو عند طيرانها، فإنّهنَّ إذا بسطنها صففن قوادمها، أعني: ما تقدّم من ريشها صفاً)) (٥).

وقال ابن فارس الصاد والفاء يدل على أصل واحد وهو استواء في الشيء، وتساوٍ بين شيئين في المَقَرِّ. ومن ذلك الصفُّ إذا وقف كل واحدٍ إلى جنب صاحبه (٦).

ونستطيع القول مما تقدّم في دلالة اسم الفاعل ((صافّات)) بأن طول المدّين في اللّفظ يمثل بسط الأجنحة، فيما دلالة الفعل ((يقبض)) تمثل الوقفتان فيه التحرك الطار ئ، وزمن المد أطول من زمن التحرك في الطيران وفي المفردتين (٧).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣١٥/٢٧.
(٢) الكشاف، الزمخشري، ص: ١١٢٧.
(٣) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٣٤٢/٥.
(٤) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٩٧/٨.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٣١٤/٢٧.
(٦) مقاييس اللغة، ابن فارس، ٢٧٥/٣.
(٧) انظر: جماليات المفردة القرآنية، احمد ياسوف، د ار المكتبي، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص: ٢٤٥.

ويشير الآلوسي أيضاً إلى أن اسم الفاعل من الصّفات التي تختص بالمؤنث بغير هاء التأنيث نحو: حامل ومرضع، ويأتي وصفاً للمؤنث بمعنيين، فتثبت الهاء في أحدهما وتسقط من الآخر لاختلاف المعنى، ففي قوله تعالىٰ **(يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا)**[الحج: ٢]، نجده يفرّق بين دلالة ((مرضع))و ((مرضعة))، فيذكر أنّ المرضعة هي التي في حال الإرضاع ملقمة ثديها، وهي بخلاف المرضع بلا هاء، فإنها التي من شأنها أن ترضع وإنْ لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به)) [١]، ويفرق الآلوسي بين اللفظتين في موضع آخر من تفسيره، فيقول: ((وأرضعت المرأة فهي مرضع، إذا كان لها ولد ترضعه، فإن وصفتها بإرضاع الولد قلت: مرضعة))[٢].

وهذا يعني أنّ المرضع من كان لها لبن رضاع وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به، وأمّا المرضعة فهي التي في حال الإرضاع ملقمة ثديها للصبي [٣].

وذكر ابن القيم أنّ استعمال ((مرضعة)) في الآية أبلغ من ((المرضع))؛ ذلك أنّ المرأة قد تذهل عن الرضيع إذا كان غير مباشر للرضاعة فإذا التقم الثدي واشتغلت برضاعه لم تذهل عنه إلا لأمر هو أعظم من اشتغالها بالرضاع [٤].

ونقل الآلوسي عن بعض نحاة الكوفة أنهم خصوا أم الصّبي بمرضعة بالهاء، والمستأجرة بمرضع، إلا أنه يضعف هذا الرأي فيردُّه مستشهداً بقول الشّاعر [*]:[الطويل]

كمرضعة أولادِ أُخرى وضُيّعتَ بني بطنِها هذا الضلالُ عن القصد[٥]

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٣٥/١٧..
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤١٧/٥.
(٣) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٦٨٩.
وانظر: معاني الأبنية العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٤٧.
(٤) تفسير القيّم، ابن قيّم الجوزيّة، شمس الدّين محمد بن أبي بكر بن أيوب (ت ٧٥١هـ)، مكتب الدراسات والبحوث العرية والإسلامية، بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ، ص:٣٨٣.
(*) نسب هذا البيت إلى العديل بن الفرخ العجلي، انظر: شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد الحسن (ت ٤٢١هـ)، المحقق: غريد الشيخ، وضع فهارسه: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص: ٥٢٣.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٢٣٥/١٧٠.

وهذا يعني أنّ لفظة ((مرضعة)) لا تختص بأم الرضيع فقط، بل تشمل كل امرأة ترضع ابنها أو غيره، وعليه أقول إنّ دلالة ((المرضعة)) بالهاء، هي من تباشر فعل الإرضاع، ولو أردنا الصفة لقلنا: مرضع وهي التي في صدرها لبن وقادرة على الإرضاع وإنْ لم يكن لها رضيع ترضعه حال الكلام.

وكذلك شأن كل اسم فاعل من الصّفات المختصة بالمؤنث كـ حائض، وطالق، ((ألا ترى أنّ قولهـصلىٰ الله عليه وسلّمـ: ((لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار)) فإن المراد به الموصوفة بكونها من أهل الحيض لا من يجري دمها)) [١]، أمّا التي يجري دمها فهي الحائضة [٢].

نلحظ مما تقدّم أنّ الآلوسي يفرق بين دلالة اسم الفاعل للصفات المؤنثة، فعند إثبات الهاء فيها يقصد بها معنى الفعل، أمّا سقوطها فيعني أنها تدل على الصّفة لا الفعل.

وقد يدل اسم الفاعل على إرادة الحال والاستقبال، ففي قوله تعالىٰ **(يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ)** [العنكبوت: ٥٤]، يفسر الآلوسي الآية بقوله: ((أي: يستعجلونك بالعذاب، والحال أن محل العذاب الذي لا عذاب فوقه محيط بهم، كأنه قيل: يستعجلونك بالعذاب وإنَّ العذاب محيطٌ بهم، أي: سيحيط بهم، على إرادة المستقبل من اسم الفـاعل، أو كالمحيط بهم الآن لإحاطة الكفر والمعاصي الموجبة إياه بهم)) [٣].

وكان الزمخشري قد ذكر هذا المعنى أيضاً فقال: ((أي: سيحيط بهم يوم يغشاهم العذاب أو هي محيطة بهم في الدنيا، لأن المعاصي التي توجبها محيطة بهم. أو لأنها مآلهم ومرجعهم لا محالة فكأنّها الساعة محيطة بهم))[٤].

ودلالة الحال والاستقبال تجيز أنْ يجري اسم الفاعل مجرى الفعل، ولم يجز ذلك إذا أريد به المضي، ذلك لمشابهته بالفعل المضارع من وجوه، وعدم مشابهته القوية بالفعل الماضي، لهذا يبقى اسم الفاعل إذا أريد به الماضي على اسميته دون إعماله عمل الفعل، فيما أجاز أن ينصب مفعولاً إذا أريد به الحال والاستقبال، حملاً على المضارع لما بينهما من الشبه [٥].

---

(١) تفسير القيم، لابن القيّم الجوزية، ص: ٢٧٩.
(٢) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٤٨.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٦/٢٠.
(٤) الكشاف، الزمخشري، ص: ٨٢٢.
(٥) انظر: علل النحو، ابن الوراق، ص: ٣٠١.

وهذا ما ذكره الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)**[البقرة: ٣٠]، إذ قال: ((جاعل) اسم فاعل من الجَعْلِ بمعنى التصيير، فيتعدّى لاثنين، والأول هنا (خليفة)، والثاني (في الأرض)، أو بمعنى الخلق فيتعدى لواحد، فـ (في الأرض) متعلّق بـ (خليفة)، وقُدِّم للتشويق. وعَمِلَ الوصف لأنه بمعنى الاستقبال، ومُعتمِدٌ على مسند إليه)) (١).

نلحظ أنّ الآلوسي يشير إلى أنّ دلالة الحال والاستقبال شرط لإعمال اسم الفاعل عمل فعله الدال عليه، وهذا يدل على أنّ اسم الفاعل المضاف إلى مفعوله غير متقيّد بزمن معيّن، لذا فدلالة الحدث فيه أعمُّ وأشملُ من دلالته عند الإعمال، لهذا نجد أنّ أغلب صفات الله تعالىٰ المعبّر عنها باسم الفاعل في القرآن الكريم جيء بها مضافة، غير منوّنة؛ ذلك للدّلالة على ثبوتها واستمراريتها، وهذا ما أوضحه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ **(غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ)**[غافر: ٣]، إذ ذكر أنّ هذه صفات للاسم الجليل كالعزيز والعليم (٢)، ثم يعقّب على ذلك فيقول: ((والأوّلان منها وإن كانا اسمي فاعلٍ إلا أنهما لم يُرَدْ بهما التجدد ولا التقييد بزمان، بل أُريدَ بهما الثبوت والاستمرار، فإضافتهما للمعرفة بعدهما محضة اكسبتها تعريفاً، فصح أن يوصف بهما أعرف المعارف)) (٣).

وهذا يعني أنه إذا أريد دلالة اسم الفاعل على الاستمرار فلا بدّ من إضافته، وإضافته هاهنا معنوية، ولذا وصفت بها المعرفة، إذ إنّ ((غافر الذنب وقابل التوب)) كلتاهما صفة لاسم الجلالة الذي قبلهما.

وقد يستعمل اسم الفاعل للدّلالة على تحقق الفعل في المستقبل، ففي قوله تعالىٰ **(وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا)**[الأعراف: ١٦٤]، ذكر الآلوسي لاسمي الفاعل ((مهلك و معذِّب)) في الآية تفسيرين: أحدهما: أنّ الله مستأصلهم بالكلية، ومطهّرٌ وجه الأرض منهم، أو دون الاستئصال بالمرّة. والآخر: أن الله مهلكهم في الدّنيا أو معذّبهم في الآخرة، لعدم اقلاعهم عمّا هم عليه من الفسق (٤).

ثمّ يعقّب على ذلك بالقول: ((وإيثار صيغة اسم الفاعل في الشّقين للدّلالة على تحقق كل من الإهلاك والتعذيب وتقررهما البتة، كأنّهما واقعان)) (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٨٩/٢
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٠/٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ١٠/٢٤-١١.
(٤) المصدر نفسه، ٤٣٠/٩.
(٥) المصدر نفسه.

وهذا يعني أنّ الفرق بين استعمال اسم الفاعل واستعمال المضارع هو أنّ الأمر في اسم الفاعل كأنه قد تم وثبت وصفاً لصاحبه [1]، وإن كان في حقيقته لم يتحقّق بعد إلا إنّ احتمال حدوثه بحكم الواقع.

كما يتّضح لنا مما تقدّم أنّ الآلوسي كان واعياً لاختلاف الدّلالة بين اسم الفاعل العامل عمل فعله وغير العامل، إذ إنّ الأول يدل على أنّ الوصف متحقّق لصاحبه، أمّا الآخر فهو محتمل الوقوع، وقد أشار الأخفش إلى هذه المسألة بالقول: ((وإنّما يضاف إذا كان قد وقع الفعل، تقول: هم ضاربو أخيك، إذا ضربوه. وإذا كان في حال الضّرب أو لم يضربوا قلت: هم ضاربون أخاك)) [2]، لأنّ موقف المتكلم في البناء الأول غير موقفه في التركيب الثاني، فليس كل منهما إعادة لكلمات سابقة فقط، بل هو إنشاء لتركيب ودلالة جديدين.

وهكذا تبيّن لنا عناية الآلوسي بالصّفة الصّرفية لاسم الفاعل، ودلالتها المتنوّعة، وقد أجاد في توظيفها للوصول إلى تفسير دقيق للآيات القرآنية.

ب. صيغ المبالغة:

وهي أسماء تشتق من الأفعال للدّلالة على معنى اسم الفاعل مع تأكيد المعنى وتقويته والمبالغة فيه، ومن ثم سمّيت صيغ المبالغة، وتتضمن صيغ كثيرة منها خمس صيغ قياسية هي: فعّال نحو: توَّاب، ومفعال نحو: منحار، وفعول نحو: غفور، وفَعِل نحو: حَذِر، وفاعول نحو: فاروق [3]، وهناك أوزان أخرى وردت للمبالغة يرى الصّرفيون القدماء أنّها سماعيّة لا يقاس عليها [4].

لذا فإنّ صيغ المبالغة محمولة للدّلالة على الكثرة والمبالغة في الحدث وتأكيده، فقولك: زيدٌ ضاربٌ عمراً. يدل على وقوع الفعل من زيد مرّة واحدة، أمّا قولك: زيدٌ ضروبٌ عمراً. فهذا يدل على تكرار الفعل، فـ ((فعول)) أبلغ من ((فاعل)) في الدّلالة على الكثرة، ويجوز أن يعدّ هذا من أنواع الاختصار، فإنّ أصله وضع لذلك، فإن ضروب ناب عن قولك: ((ضارب، وضارب، وضارب)) [5].

---

(١) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٤٥.
(٢) معاني القرآن، الأخفش، ٨٩/١.
(٣) انظر: التطبيق الصّرفي، د. عبده الراجحي، ص: ٧٥.
(٤) انظر: الموجز في قواعد اللغة العربية، الأفغاني، سعيد بن محمد بن أحمد (ت ١٤١٧هـ)، دار الفكر، بيروت-لبنان، سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص: ١٨٩.
(٥) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ٣٠٠/٢.

لذا نجد أنّ فرعون يصف موسى –عليه السّلام– في قوله تعالىٰ **(فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا)**[غافر: ٣٧]، بصيغة اسم الفاعل ((كاذباً)) مع أنّ السياق الصّوتي لفواصل الآيات التي حولها تتناسب مع صيغة المبالغة ((كذّاب)) إذ سبقها قوله تعالىٰ **(لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ)**[غافر: ٣٦]، وألحقت بقوله تعالىٰ **(وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ)**[غافر: ٣٧]، إلا أنّ المعنى أوجب ذلك، إذ إنّ موسى –عليه السّلام– لم يعهد عليه الكذب –أبداً في قومه.

لذا وصفه فرعون بالكذب في موضع الدّعوة لله تعالىٰ لا في غيرها، وهذا ما تنبّه إليه الآلوسي فذكر عند تفسيره لآية أنَّه: ((يحتمل أن يكون عنى به: كاذباً في دعوى الرسالة، وأن يكون عنى به: كاذباً في دعوى أنّ له إلهاً غيري؛ بقوله: **(مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي)**[القصص: ٣٨] [(١)].

وهذا يعني أنّ اسم الفاعل يستعمل في القرآن الكريم للدّلالة على حدوث الفعل من فاعله لمرّة واحدة، فيما تستعمل صيغ المبالغة في مواضع منه للدّلالة على تكرار الحدث والمبالغة فيه.

ولا شك أنّ الأبنية المختلفة لصيغ المبالغة مع إفادتها كلها الكثرة إلا أنّها متفاوتة في الدّلالة عليها، وهذا ما ذكره الصّبان، بقوله: ((إنّ المبالغة تفيد التنصيص على كثرة المعنى كمّاً أو كيفاً، ولكن هل هي مستوية في المعنى أو متفاوتة بأن تكون الكثرة المستفادة من (فعّال) –مثلاً– أشدّ من الكثرة المستفادة من (فَعَول) –مثلاً– لم أرَ في ذلك نقلاً. وقد يؤخذ من قولهم: زيادة البناء تدل على زيادة المعنى)) [(٢)].

إذن هذه الأبنية المختلفة لا تؤدي معنىً واحداً في المبالغة، لهذا نجدها قد جاءت في القرآن الكريم بصيغ مختلفة لتدل كل واحدةٍ منها معنىً لا يؤديه غيرها في موضعها، فاستعملت –مثلاً– صيغة ((غفّار)) في قوله تعالىٰ **(إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا)** [نوح: ١٠]، فيما استعملت صيغة غفور في قوله تعالىٰ **(وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ)** [البروج: ١٤]، فقد ذكر الآلوسي أنّ ((غفّاراً)) دائم المغفرة كثيرها للتائبين [(٣)]، فيما ((غفور)) صيغة مبالغة على وزن ((فعول)) يدل على أنّ أصل المغفرة لا يتوقف على التوبة وزيادتها بها لا يعلمه إلا الله تعالىٰ للتائبين [(٤)].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٧٤/٢٤.
(٢) حاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان، أبو العرفان محمد بن علي الشافعي (ت ١٢٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ٤٤٨/٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٤٥٧/٢٧.
(٤) المصدر نفسه، ٤٣٤/٢٨.

نلحظ أنّ الآلوسي وقف عند طائفة من صيغ المبالغة في تفسيره ((روح المعاني)) موضحاً الدّلالات التي تؤديها هذه الصيغ من خلال استعمالها في السياق القرآني، ومن هذه الصيغ التي تحدّث عنها ما يأتي:

١. فعّال:-

تعدّ هذه الصيغة من أشهر أبنية المبالغة الدالة على كثرة وقوع الفعل، فكل شيء يكرر فعله بني على ((فعّال))، ويتّضح ذلك من خلال قول النبي –صلىٰ الله عليه وسلّم– فيمن يديم الكذب: ((وما يزال العبد يكذب، ويتحرى الكذب، حتى يكتب عند الله كذّابا)) (٢).

وهذا الحديث الشريف يوضّح دلالة صيغة ((فعّال)) بصورة دقيقة، إذ يشير إلى أنها تفيد معنيين:

أحدهما: تكرار الفعل وذلك من خلال قوله –صلىٰ الله عليه وسلّم– ((وما يزال)) الدالة على الاستمرار بالفعل، فإذا فعل الفعل وقتاً بعد وقت قيل: فعّال مثل ((كذّاب، وعلّام، وصبّار)) (٣)، ولمّا كانت الحرفة والصناعة عملاً يزاوله صاحبه يومياً ضيفت على هذا الوزن، يقول المبرد: ((هذا باب ما يبنى عليه الاسم لمعنى الصناعة .... وإنما أصل هذا لتكرير الفعل، كقولك: هذا رجلٌ ضرّاب، ورجلٌ قتّال، أي يكثر منه، وكذلك: خيّاط. فلمّا كانت الصناعة كثيرة المعاناة للصنف، فعلوا به ذلك)) (٤).

وهذا يعني أنّ ((فعالاً))وضعت أصلاً للدلالة على المبالغة، ثم استعملت في الصناعة، فيما ادعى أبو بكر بن طلحة في بغية الأمل في شرح الجمل عكس ذلك، فذكر أنّ ((فعالاً)) لمن صار له الصناعة (٥). وقد أيّده الدكتور فاضل السامرائي في ذلك، إذ يرى أن ((فعالاً)) في المبالغة منقول عن ((فعَّال)) في الصنعة، ذلك أنّ الأصل في المبالغة هو النقل من شيء إلى آخر فتحصل عند ذاك المبالغة.

وأيّاً كان الأصل فإنّ القاسم المشترك فيها هو التكرار في العمل والتي تجعل العمل كصفة ثابتة، وهذا يؤدي –غالباً– إلى المشقّة والمعاناة في العمل (٦).

---

(١) انظر: درة الغواص في أوهام الخواص، الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد بن عثمان (ت ٥١٦هـ)، المحقق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص: ١٠٦.
(٢) صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر)، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٣/٤، رقم الحديث: ٢٦٠٧.
(٣) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، مرجع سابق، ص: ٩٤.
(٤) المقتضب، المبرد، ١٦١/٣.
(٥) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٩٤.
(٦) المصدر نفسه، ص: ٩٥.

أمّا المعنى الآخر المشار إليه في الحديث فهو قصد الفعل والتمكن من فعله، ويدل على ذلك قوله –صلىٰ الله عليه وسلّم– ((ويتحرّى الكذب)) أي: يتعمّده، ويقصده، والتحرّي: القصد، والاجتهاد في الطّلب، والعزم على تخصيص الشيء بالفعل والقول [1].

فقولنا: هو كذّاب، يدل على أنه يتعمّد الكذب، وفاعله متقصّد فعله لذا يكثر منه، وكذلك قولنا: ظلّام، وجبّار، وقتّال، ولم يكن هناك ما يمنعه عنها، وقد استعمل في القرآن الكريم بهذا المعنى، فقال الله تعالىٰ (**إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**) [هود: ١٠٧]، وقوله تعالىٰ (**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**) [البروج: ١٦]، فليس يريد الله شيئاً إلا فعله، ولا يفرق من أحد أن يفعل، إذ ليس لأحد عليه حكم البتة. فأمره سبحانه للشيء: كن فيكون [2].

وعليه فصيغة ((فعّال)) تدل على الحرفة والصّنعة، وتقتضي الاستمرار والتكرار عن قصد وبعمد، والقدرة على الفعل، كما تدل على المعاناة والمشقّة إذا وصف بها الإنسان [3].

وقد أدرك الآلوسي هذه الدّلالات في صيغة ((فعّال)) فوظّفها في تفسيره، ففي قوله تعالىٰ (**إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**) [البقرة: ٣٧]، يذكر أنّ ((توّاب)) من صيغ المبالغة، وجيء به في الآية إشارة إلى احتمالين: **أحدهما:** أنّ الله يقبل التوبة كلما تاب العبد، وهذا يدل على تكرار الفعل منه سبحانه، أمّا **الاحتمال الآخر** فيشير إلى كثرة من يتوب عليهم [4].فنلحظ أنّ الآلوسي يفرّق بين تكرار الفعل وكثرته، فإن بالغ فيه كيفاً فهو تكرار، وأمّا إذا كانت المبالغة فيه كمّاً فيعني الكثرة، وهذا ما أوضحه عند حديثه عن التوّاب في قوله تعالىٰ (**وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ**) [الحجرات: ١٢]، إذ قال: ((توّاب، أي: مبالغة في قبول التوبة، والمبالغة إمّا باعتبار الكيف إذ يجعل سبحانه التّائب كمن لم يذنب، أو باعتبار الكم لكثرة المتوب عليهم أو لكثرة ذنوبهم)) [5].

---

(١) مسند الإمام أحمد، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن الشيباني (ت ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ١٤٧/٦ (هامش).

(٢) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل، أبو الحسن بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ)، المحقق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ، ٦٥٠/٤. وانظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٧٩/٣.

(٣) انظر: معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٩٦ (بتصرُّف).

(٤) روح المعاني، الآلوسي، ١٢٨/٢.

(٥) المصدر نفسه، ٣٨٤/٢٥

وكان الزمخشري قد ذهب إلى معنى المبالغة في الكيف فقال: ((إن الله توّاب على من تاب لو عاد في اليوم مائة مرّة)) [١]، فيما كان ابن عطيّة يميل إلى معنى الكثرة في بنية ((فعّال)) فيذكر أنّ بنية ((التّواب)) للمبالغة والتّكثير)) [٢]. وهذا ما ذهب إليه صاحب التبيان أيضاً، إذ قال في معنى ((التوّاب)): أنّه يقبل توبة من بقي كما قبل توبة من مضى، والتوّاب في صفة الله الكثير القبول للتوبة. وفي صفة العبد الكثير الفعل للتوبة)) [٣]. فالتوّاب صفة يمكن أن تطلق على الله تعالىٰ أو على العبد، وقد أوضح الآلوسي ذلك أيضاً فذكر أنّ أصلها الرجوع، فإذا اسندت إلى العبد كانت عبارة عن مجموع أمور ثلاث:

أولاً: علم، وهو معرفة ضرر الذّنب، وكونه حجاباً عن كل محجوب.

ثانياً: حال يثمره ذلك العلم، وهو تألم القلب بسبب فوات المحبوب، ونسميه النّدم.

ثالثاً: عمل يثمره الحال –وهو الترك والتدارك– والعزم على عدم العود.

ثم يعقب على هذه الأمور الثلاث فيذكر أنّ كثيراً ما تطلق لفظة التوبة على النّدم وحده لكونه لازماً للعلم مستلزماً للعمل .

أمّا إذا اسندت التوبة إلى الله سبحانه فيذكر الآلوسي أنها تكون عبارة عن قبول التوبة والعفو عن الذّنب ونحوه، أو التوفيق لها والتيسير لأسبابها بما يظهر للتّائبين من آياته[٤].

وعليه فإنّ دلالة التوّاب تختلف باختلاف الموصوف بها، فإذا قلنا: رجلُ توّاب، أي: تائب إلى الله، كثير الرجوع إليه، والله توّاب: أي: يتوب على عبده، أي كثير قبول التوبة من عباده[٥].

تبيّن لنا مما تقدّم أنّ الآلوسي يضع معنىً عام اً لصيغة ((فعّال)) وهو التكثير سواء أكان بتكرار الفعل كيفاً أو كثرته كمّاً.

---

(١) الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٥٢.
(٢) المحرر الوجيز، ابن عطية، ١٣١/١.
(٣) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق وتصحيح: أحمد شوقي أمين، وأحمد حبيب قصير، المطبعة العلمية ومطبعة النعمان، النجف، سنة ١٩٦٥م، ٤٠٦/١٠.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢١٨/٢.
(٥) انظر: المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٤٥٨)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ٥٤٢/٩، وانظر: الكليات، الكفوي، مرجع سابق، ص: ٣٠٨.

وقد يدل وزن ((فعّال)) على معنىً خاص يورد في سياق آية معيّنة وهو كمال الفعل، وهذا ما ذكره الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ **(قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ)** [المائدة: ١٠٩]، إذ قال: ((و (علّام) صيغة مبالغة والمراد الكامل في العلم))[١]، ولا يمكن أن يطلق هذا الوصف إلا على الله تعالىٰ، إذ إنه هو العالم بما كان وما يكون قبل كونه، وبما يكون بعدُ قبل أن يكون، لم يزل عالماً ولا يزال عالماً بما كان وما يكون، ولا يخفى عليه خافية في الأرض ولا في السّماء سبحانه وتعالىٰ، أحاط علمه بجميع الأشياء باطنها وظاهرها، دقيقها وجليلها على أتم الإمكان[٢].

ويبدو أنّ الآلوسي يلمح إلى أنّ الإحاطة التامة، والشّمول الذي يتصف به علم الله تعالىٰ، عبّر عنه بصيغة ((فعّال)) لا للمبالغة، إذ لا مبالغة في صفات الله تعالىٰ، لأنّ صفاته متناهية الكمال، لا يمكن المبالغة فيها، والمبالغة تكون في صفات تقبل الزيادة والنّقصان، وصفات الله تعالىٰ منزّهة عن ذلك[٣]. وقد تحتمل صيغة ((فعّال)) دلالة القدرة على القيام بالفعل، والتمكّن منه، ففي قوله تعالىٰ **(وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ)** [ص: ٣٧]، وردت لفظتا ((بنّاء)) و ((غوّاص)) على صيغة ((فعّال))، وقد ذكر الآلوسي لهما احتمالين في دلالتهما: **أحدهما:** أنّهم المعهودون المسخرون بفعل البناء والغوص [٤]، فمن الشياطين من يستخدمه سليمان –عليه السّلام– لبناء الأبنية الهائلة العجيبة، ومنهم من يغوص في البحار لاستخراج اللؤلؤ والمرجان [٥]، ولعلّ هذا التقسيم يشير إلى التخصيص، أي أنّ بعض الشياطين كان متخصّصاً في البناء، والبعض الآخر كان متخصّصاً في الغوص، وهذا ما أشار إليه الآلوسي بقوله: ((تفيد الآية تفصيل الشياطين إلى عملية استعمالهم –عليه السّلام– في الأعمال الشّاقة؛ كالبناء والغوص، ومردة قرن بعضهم ببعض بالجوامع ليكفوا عن الشّر))[٦]، وهذا يعني إدراكه لاستعمال صيغة ((فعّال)) في الحرف والصنعة، والمعلوم أن العرب تنسب إلى هذه المهن بهذه الصيغة غالباً، كالنّجار الذي ينجر الخشب، والطبّاع الذي يطبع السيوف، أي: يعملها، وغيرهم، وهذا يستقيم مع الدّلالة على الكثرة، إذ أنّ صاحب العمل مديم له، ملتزم به [٧].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٧٥/٧.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ٤١٦/١٢.
(٣) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ٣٠٣/٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٩٧/٢٣.
(٥) صفوة التفاسير، الصابوني، محمد علي، دار الصابوني للطباعة والنّشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ٥٤/٣.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢٩٨/٢٣.
(٧) انظر: صيغ المبالغة وطرائقها في القرآن الكريم، كمال حسين رشيد، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين-نابلس، سنة ٢٠٠٥م، ص: ١٨٠

أمّا **الاحتمال الآخر** الذي ذكره الآلوسي لمعنى صيغة المبالغة ((بنّاء)) و ((غوّاص)) فإنّه أريد من له قوّة البناء والغوص، والتمكن منهما [١]، ويبدو أنه نقل هذا المعنى من حاشية الشهاب، إذ لم أجد –بحسب اطلاعي– أحداً غيره يسبق الآلوسي إليه [٢]. ويكون المعنى أنّ الله تعالىٰ سخّر لسليمان –عليه السّلام– نوعاً من الشياطين لهم القدرة الخارقة على البناء والغوص، وقد عبّر عن ذلك بصيغة المبالغة؛ لأنه معرض الامتنان [٣].

وفي كلا الاحتمالين فإنّ دلالة الكثرة هي القاسم المشترك بينهما، إذ إنّ صاحب الصنعة مداوم لصنعته، فجعل له البناء ((فعّال)) الدّال على التكثير، وكذلك من له القدرة على الفعل، المتمكن منه فإنه يعتمده ويتقصد فعله، لذا فهو يكثر منه.

يتبيّن لنا من كل ما تقدّم أنّ دلالة صيغة ((فعّال)) عند الآلوسي تحتمل المبالغة عن طريق تكرار الفعل أو الحرفة والصناعة، مما يقتضي فيها الاستمرار، كما أنها تدل على القدرة على القيام بالفعل والتمكّن منه، وقد لا تؤدي معنى المبالغة عنده، وذلك عند وصف الله تعالىٰ بها، بل تدل على كمال فعله –سبحانه–، لكون صفاته –عزّ وجل– لا زيادة فيها ولا نقصان، لذا فلا مبالغة فيها؛ لأنها متناهية الكمال.

٢. فعول:

وهو من صيغ المبالغة المشهورة، والتي تشتق من اسم الفاعل للدّلالة على الكثرة والمبالغة [٤]، فقد ذكر المحققون من أهل العربية أنّ هذه الصيغة تكون لمن دام منه الفعل أو لمن بالغ في الفعل، نحو: صبور، وشكور [٥].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٩٧/٢٣.
(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، شهاب الدّين، ٣١١/٧.
(٣) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، د. أحمد بن محمد الخراط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، سنة ١٤٢٦هـ، ١٠٦٣/٣.
(٤) انظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله المالكي (ت ٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م، ٨٥٣/٢.
(٥) ديوان الأدب، الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر، القاهرة، سنة ١٩٧٥م، ٨٥/١.

وعليه فإنّ هذا الوزن يطلق لوصف من كثر منه الفعل، أو دام منه الاتصاف به، ذلك لأنّ ((فعول)) من أوزان المبالغة والتكثير في الحدث، فكل اسم يكون على هذا الوزن، نحو: قتول للرجال، وضروب بالسيف يحمل دلالة الكثرة، والزيادة عن المستوى الطبيعي [١]، ولقد استطاعت الصفات التي بزنة ((فعول)) أنْ تصل إلى درجة عالية في الوصف المعين [٢]، لذا قد يوصف الرّجل بـ ((فعول)) كـ ((قتول،وضروب، وظلوم)) إذا كان قوياً على الفعل [٣]، وهذه القوة تؤدي إلى دلالة المشقّة في العمل في صيغة ((فعول))، وقد ألمح الآلوسي إلى هذه الدّلالة عند تفسيره قوله تعالىٰ (**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ**) [سبأ: ١٩]، إذ ذكر أنّ ((صبَّار)) هو مَنْ شأنه الصبر على الشهوات، ودواعي الهوى وعلى مشاق الطاعات، وأمّا الشكور فهو من شأنه كثرة الشُّكر على النِّعم [٤].

وهذا يعني أنّ الشكر قرن بالصّبر الذي هو بحد ذاته مشقّة وعناء، فمن كان قويّاً على الصّبر مواصلاً له رغم المشقّة التي يواجهها يوصف بما يناظره في القوّة على الفعل ومشقّته، فجيء بلفظة ((شكور)) لتناسب صيغة ((صبَّار)) في الدّلالة.

ومما يؤكد ذلك أنّنا نجد أنّ صيغة المبالغة ((صبَّار)) وردت في القرآن الكريم في أربع مرات فقط [٥]، كلها مقترنة بصيغة المبالغة ((شكور))، فبالإضافة إلى الآية السّابقة من سورة سبأ، فإنها جاءت في ثلاث أخر وهي:

أ. قوله تعالىٰ (**وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ**) [إبراهيم: ٥].

ب. وقوله (**لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ**) [لقمان: ٣١].

ج. وقوله (**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ**) [الشورى: ٣٣].

وهذا الاقتران بين الصيغتين يدل على توافقهما في المعنى، ومن ذلك المشقة في العمل، وعليه فإنّ وزن ((فعول)) يستعمل للدّلالة على المبالغة والقدرة على التحمّل، والإكثار في الفعل، فـ ((الشكور)) بمعنى دائم الشّكر والتّحمل في المواقف المختلفة.

---

(١) انظر: أدب الكاتب، ابن قتيبة، ٣٣٠-٣٣١.
(٢) التحول الداخلي من الصيغ الصرفية وقيمته البيانية والتعبيرية، د. مصطفى النحاس، جامعة الكويت، ص: ٤٦.
(٣) انظر: الفروق اللغويّة، أبو هلال العسكري، ص: ٢٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٨٣/٢٢.
(٥) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ص: ٤٠١.

وقد اختلف علماء اللّغة في أصل صيغة ((فعول))، فذهب بعضهم إلى أنّه وضع أصلاً في المبالغة لمن يكثر منه الفعل، وقد عدل به عن فاعل لكنه لم يطرد اشتقاقه في بناء أبنية الفعل كما اطّرد اسم الفاعل والصفة المشبّهة فخالفهما وحمل على الاسم، فاستوى فيه المذكّر والمؤنّث، نحو: رجل صبور، وامرأة صبور (١).

فيما ذهب آخرون إلى أنّها منقولة من أسماء الذّوات، فالوضوء هو الماء الذي يتوضّأ به، والوقود هو الحطب الذي يوقد به، وهذا يعني أنّ كل شيء يفعل به يكون على ((فَعول)) غالباً، وهو الأصل، ثم استعيرت للدّلالة على صيغة المبالغة والتكثير في أداء الفعل، فعندما تقول: ((هو صبور)) كان المعنى أنه كأنّه مادة تستنفد في الصّبر وتفنى فيه كالوقود الذي يستهلك في الاتقاد ويفنى فيه، وكالوضوء الذي يستنفد في الوضوء، وكذا حين نقول: ((هو شكور))، كأنه مادة معدّة للشّكر تستهلك فيه (٢)، وهذا القول رجّحة الدكتور فاضل السامرائي مضيفاً أنّ أكثر الأدوية تبنى على ((فعول)) كاللّعوق، والسَّعوط ...... والبَرود أي: الكحل (٣).

وهذا الخلاف بين العلماء لم يمنع اتفاقهم على أنّ هذه الصيغة تستعمل لمن كثر منه الفعل، أو لمن دام عليه، أو لمن كان قويّاً مقتدراً عليه، وقد أشار الآلوسي إلى استعمال هذا الوزن للدّلالة على المبالغة في تفسيره ((روح المعاني)) ومن ذلك: وقوفه على دلالة مفردة ((نصوح)) في قوله تعالىٰ **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا)** [التحريم: ٨]، إذ قال: ((أي بالغة في النّصح فهو من أمثلة المبالغة كضروب، وصفت التوبة به على الإسناد المجازي وهو وصف التائبين)) (٤).

وهذا يعني أنّ التعبير القرآني دلّ على التوبة الصّادقة البالغة في النصح، فالغاية القصوى هي أن يتوب الإنسان ثم لا يعود إلى الذّنب كما لا يعود اللّبن إلى الضّرع (٥).

وقد ذكر الآلوسي ثلاث دلالات لـ ((نصوح)) هي:

أ. أنها مبالغة في النّصح المأخوذ من النّصيحة وهي إرادة الخير للمنصوح له، لذا نراه يفسّر الآية بالقول: ((هو أنْ ينصحوا بالتوبة أنفسهم فيأتوا بها على طريقها)) (٦).

(١) دراسات في النّحو، صلاح الدّين الزعبلاوي، اتحاد كتاب العرب، المكتبة الإلكترونية، ص: ٣٦٧.
وانظر: المغني في علم الصّرف، د. عبد الحميد مصطفى السيّد، دار صفاء للنّشر والتوزيع، الأردن-عمّان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص: ٢٠٥.
(٢) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ١٠٠.
(٣) المصدر نفسه، ص: ١٠٠-١٠١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦١/٢٧.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.

والمعنى أن يحدّث الإنسان نفسه إذا تاب من ذنبه بأن لا يعود إليه أبداً. فالنّصح هو الحديث الصّادق، وإذا قيل: هذا رجل نصوح نعني أنّه كثير النُّصح لإخوانه، أو كأنّه مادة مستنفدة في النّصح، أو كأنّ النّصح أصبح مادة مستهلكة في التّوبة، أو كأنّها كل التّوبة(١).

وهذا يعني أنّ دلالة النّصح هي إرشاد الغير إلى الخير (٢)، وهذا ما أدركه الآلوسي فجوَّز أن يراد من الآية: توبة تنصح النّاس، أي تدعوهم إلى مثلها لظهور أثرها في صاحبها، واستعمال الجد والعزيمة في العمل بمقتضاها (٣).

ب. وقيل: ((نصوحاً)) من ناصحة الثّوب، أي: خياطته، وعليه فإنّ دلالة التوبة النصوح هي توبة ترفو خروقك في دينك وترمّم خللك (٤). ونقل عن اللّيث قوله: ((النّصاحة السّلوك التي يخاط بها، وتصغيرها نُصَيِّحة. وقميص منصوح أي مخيط. ويقال للإبرة: المَنصَحة فإذا غلظت فهي الشُّعْيْرة. والنُّصح: مصدر قَوْلِكَ نصَحتُ الثُّوب إذا خِطتَه (٥).

وقد ذكر الجوهري هذا المعنى أيضاً (٦)، وعضده بقول النبي –صلىٰ الله عليه وسلّم– ((من اغتاب خَرَق، ومن استغفر رَفأ)) (٧).

وذهب القرطبي إلى أنّ في أخذها من الخياطة وجهين: **أحدهما:** لأنها توبة قد أحكمت طاعته وأوثقتها كما يحكم الخياط الثّوب بخياطته ويُوثِقُهُ، **والثاني:** لأنها قد جَمَعت بينه وبين أولياء الله وألصقته بهم، كما يجمع الخيّاط الثّوب ويلصق بعضه ببعض (٨). ويبدو أنّ هذا التأويل الأخير فيه تكلّفٌ واضح للربط بين المعنى الأصلي لـ ((نصوح)) والمعنى المجازي لها.

---

(١) النعت في القرآن الكريم، فاخر هاشم الياسر، أطروحة دكتوراه، جامعة البصرة، كلية الآداب، ص: ٩٩.
(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ٦٣/٥. وانظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر، ٢٢١٩/٣.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦١/٢٧.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) لسان العرب، ابن منظور، ٦١٧/٢.
(٦) الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ٤١١/١.
(٧) المجالسة وجواهر العلم، الديثوري، أبو بكر أحمد بن مروان المالكي (ت ٣٣٣هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، جمعية التربية الإسلامية (البحرين-أم الحصم)، دار ابن حزم، (بيروت-لبنان)، سنة ١٤١٩هـ، ٤٣/٨.
(٨) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ١٣٠/١٨

ج. وقيل ((توبة نصوحا)) أي: خالصته من قولهم: عسل ناصح إذا خلص من الشّمع [١]. لذا يكون توجيه الآية على ذلك هو أن تأتي بالتوبة وهي خالصة من جميع الشّوائب المفسدة لها[٢].

ويبدو أنّ الآلوسي يرجّح القول الأول في دلالة ((نصوح)) ذلك لإيراده القولين الآخرين بصيغة التّضعيف ((قيل)).

ومما وقف عليه الآلوسي من الكلمات الدّالة على المبالغة بصيغة ((فعول)) أيضاً لفظ ((طهور)) في قوله تعالىٰ (**وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا**)[الفرقان: ٤٨] فقد ذكر أنّ الظّاهر أنّه نعتٌ لـ ((ماء))[٣]، وفي دلالة مبالغته احتمالان، أحدهما:

أنّ معناه بليغ الطهارة زائدها، وهذه المبالغة راجعة إلى الكيفية باعتبار أنّه لم يَشُبْهُ شيء آخر مما في مقرِّه أو ممرِّه، أو ما يُطْرح فيه كمياه الأرض، وقد نسب هذا التوجيه إلى أبي حيان الأندلسي [٤].

وهذا يعني أنّ المبالغة تكون في ذات الماء ونوعيته التي لا تماثلها نوعيّة أخرى من المياه، بكونه خالياً من أي مادّة أخرى، سواء في قعره أو في أماكن سيره أو من أشياء تلقى فيه من خارجه، ومياه الأرض لا تخلو من ذلك، لذا فإنّ ((الطّهور)) صفة لازمة للماء غير متعدّية إلى غيره.

وقد أوضح الزمخشري أنّ الذي يزيل عن الماء اسم ((الطّهور)) هو مخالطة النّجاسة أو غلبتها على الظنّ تغيّر أحد أوصافه أو لم يتغيّر، أو استعماله في البدن لأداء عبادة عند أبي حنيفة وعند مالك بن أنس –رضي الله عنهما– ما لم يتغيّر أحد أوصافه فهو طهور [٥].

وأوصاف الماء الطّهور هو أن يكون عديم اللّون، والطّعم، والرّائحة، لذا يبدو أنّ ابتداء الوضوء بغسل اليدين بالماء إنّما للتأكد من لونه، والتمضمض به لمعرفة طعمه، ثم استنشاقه للاستدلال على رائحته، فإن كان خالياً من ذلك فهو ماءٌ طهورٌ يصلح للوضوء به.

وهذا يدل على أنّ طهارة الماء لازمة في نفسه غير متعدّية لغيره.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦١/٢٧.
(٢) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٨٨/٨.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٦٧/١٩.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) الكشاف، الزمخشري، ص: ٧٤٨.

والاحتمال الآخر أنّ معنى الماء الطهور هو أن يكون طاهراً في نفسه مطهراً لغيره، وقد نسب الآلوسي هذا الرأي إلى ثعلب (١).

أي: أنّ طهارة الماء تتمثل في تعديه إلى غيره، فالطهور من المياه ما يتطهر به أو يطهر به ثوب وغيره، وعليه فهو طاهر في ذاته مطهرٌ لغيره، ومعنى الطّاهر هو الذي طَهُر بنفسه وإن لم يُطهر غيره، فيما الطّهور لا يكون إلا طاهراً مطهراً لغيره (٢)، لذا فكلُّ طهور طاهر، وليس كلُّ طاهر طهوراً (٣).

وقد تعقب الزمخشري قول ثعلب فذكر ((إنْ كان ما قاله شرحاً لبلاغته في الطهارة كان سديداً ويعضده قوله تعالىٰ (**وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ**) [الأنفال: ١١]، وإلا فليس فعول من التفعيل في شيء)) (٤).

فالطهارة لازمة في الماء ذاته، وعند مبالغته يصير متعدّياً إلى غيره، وإلا فأصل طهور ليس من التطهير، فيما ذهب غيره إلى أنّ المبالغة لا توجب التعدّي (٥).

ويبدو أنّ الآلوسي يرجّح كون الطّهارة لازمة في الماء نفسه، إذ يذكر عن بعض العلماء أن إفادة المبالغة تعلّق الفعل بالغير مما لا يساعده لغةٌ، ولا عرفٌ (٦)، ويستشهد بقول جرير (٧):

إلى رُجَّح الأكفالِ غيدٍ من الظِّبا   عِذَاب الثَّنايا رِيقُهنَّ طَهُورُ

فطهارة ماء فمهنَّ لازمة فيه لا تتعدى على غيره، والمعلوم أنّ الرّيق لا يطهر غيره.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٦٨/١٩.
(٢) الزاهر في غريب ألفاظ الشّافعي، الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، المحقق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع، ص: ١٩.
(٣) تهذيب اللغة، الأزهري، ١٠٠/٦.
(٤) الكشاف، الزمخشري، ص: ٧٤٨.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٦٨/١٩.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) نسبه الشهاب إلى جرير في حاشيته، ٤٢٨/٦، ولا يوجد هذا البيت في ديوان جرير.

ثم يضيف الآلوسي دليلاً آخر على ذلك وهو قوله تعالىٰ ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١] ويعقب عليه بقوله: ((ومن هذا وأمثاله اختار بعضهم كون المبالغة راجعة إلى الكيفيّة))(١).

فيما ذهب الرّازي إلى أنّ المبالغة في الطّهور هو بالكميّة لا بالكيفيّة، إذ يقول: ((إنّ الطّهور هو الذي يتكرّر منه هذا الفعل كالضّحوك والقَتول والأكول والشّروب، والتّكرار إنّما يحصل إذا كان المستعمل في الطّهارة يجوز استعماله فيها مرّة أخرى)) (٢).

أمّا ابن منظور فذهب مذهب ثعلب، إذ يذكر أنّ ((الطّهور في اللغة هو الطّاهر المطهّر، لأنه لا يكون طهوراً إلا وهو يتطهّر به، كالوضوء: الماء الذي يتوضأ به، والنّشوق: ما يستنشق به، والفَطور، ما يفطر عليه من شراب أو طعام)) (٣).

أي: أنّ ((طهوراً)) هنا اسم لما يتطهر به، ففعول يمكن أن يكون اسم آلة لما يفعل به الشّيء (٤).

ثمّ يذكر الآلوسي أنّ ((فعول)) يمكن أن يكون مصدراً، وعليه ((فطهور)) يفيد التطهير للغير وضعاً، ويمكن حمل ما روي عن ثعلب على هذا، واعتبار كونه طاهراً في نفسه لأنّ كونه مطهراً للغير فرعُ ذلك، وجعل هذا بدلاً من ((ماء)) أو عطف بيانٍ له، لا نعتاً، فيكون التركيب نحو: أرسلتُ إليك ماءً طهوراً (٥).

ويستحسن الآلوسي هذا التأويل الذي نقله عن بعض المحققين، فيقول: ((وأنت تعلم أنّ المتبادر فيما نحن فيه كونه نعتاً، فإنْ أمْكَنَ ذلك على هذا الوجه بنوع تأويل كان أبْعَدَ عن القيل والقال)) (٦).

والحق أنّ هناك فرقاً بين دلالة الطّاهر والطّهور، فالأول تكون الطّهارة في ذاته وليس بالضّرورة مطهِّرٌ لغيره، فعصير العنب طاهر ولكنه ليس طهوراً، أمّا الثاني فيكون طاهراً في ذاته مطِّهراً لغيره، ولعلّ من أروع ما ذكر في تفسير دلالة الماء الطّهور قول الشّافعي –رحمه الله– بأنّه ((كل ما خلقه الله نازلاً من السّماء أو نابعاً من عينٍ في الأرض أو بحر لا صنعة فيه لآدمي غير الاستسقاء، ولم يغير لونه شيء يخالطه، ولم يتغيّر طعمه منه فهو طهور، وما عدا ذلك من ماءِ وردٍ أو ورقِ شجرٍ أو ماءٍ يسيل من كَرْم، فإنه وإن كان طاهراً فليس بطهور)).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٦٨/١٩.
(٢) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الرازي، المجلد السادس، ١٧٤/١١.
(٣) لسان العرب، ابن منظور، ٥٠٥/٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٦٨/١٩.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٦٩/١٩.
(٦) المصدر نفسه.

٣. مِفعال:

يعدُّ هذا الوزن من أوزان المبالغة الذي يستعمل للدّلالة على الإكثار من الشّيء والمداومة عليه حتى يصبح صفة ملازمة لصاحبها وكثيرة التكرار منه، فقولنا: ((مهذار، ومضياع، ومزواج)) إنّما هي لمن أكثر من الهذر، والتضييع، والزواج، ومن هنا فإنّ صيغة ((مفعال)) تكون لمن دام منه الشيء أو جرى على عادة فيه [١].

وفي هذا إشارة إلى أنّ هذه الصّيغة تحمل دلالة التكثير في الفعل، المتمثل باستمراره، وتأكيده والمبالغة فيه، فأصبح لصاحبه كالعادة، لذا فإن أكثر العادات في الاستكثار على ((مفعال)) [٢]، فلا تستعمل هذه الصّيغة لمن يصدر منه الحدث مرّة واحدة، بل تستعمل له صيغة ((مُفْعِل)) فيقال: ((امرأة متآم)) إذا كان من عادتها أن تلد توأمين، فإذا أردت أنها وضعت اثنين في بطن قلت: ((مُتْئِم)) وكذلك ((محماق)) إذا كان من عادتها أن تلد الحمقى و ((محمق)) إذا ولدت أحمق [٣].

وهذا ما ذهب إليه أبو هلال العسكري، فقد ذكر أنّ ((مفعالاً)) يبنى لمن كان ذلك عادة له [٤]، فيوصف الرّجل بأنه ((متلاف، أو مضياع)) لماله أو وقته بصيغة ((مفعال)) إذا كان ذلك عادة له.

ويرى ابن طلحة أنّ ((مفعال)) تطلق على من أدام الفعل حتى أصبح له كالآلة [٥]، وكذلك ذهب الكفوي، إذ قال: ((إنّ مفعالاً لمن اعتاد الفعل حتى صار له كالآلة)) [٦]. وهذا يعني أنّ الأصل في ((مفعال)) أن يكون للآلة، ثم نقل للمبالغة، وقد أيّد ذلك من المحدثين الدكتور مصطفى جواد [٧]، والدكتور فاضل السامرائي الذي يرى أنّ المبالغة النقل، فالأصل في ((مفعال)) أن يكون للآلة كالمفتاح وهو آلة الفتح، والمنشار وهو آلة النّشر، والمحراث وهو آلة الحرث فاستعير إلى المبالغة، فعندما تقول: ((هو مهذار)) كأنّ المعنى أنّه آلة للهذر، وحين تقول: ((هي معطار)) كأن المعنى أنّها آلة للعطر [٨].

وممّا يقوّي هذا القول [٩]:

---

(١) انظر: صيغ المبالغة وطرائقها في القرآن الكريم، كمال حسين رشيد صالح، ص: ٢٣٤.
(٢) فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، ص: ٢٥٩.
(٣) انظر: أدب الكاتب، ابن قتيبة، ص: ٣٣٠.
(٤) الفروق اللغوية، العسكري، ص: ٢٤.
(٥) همع الهوامع، السيوطي، ٧٥/٣.
(٦) الكليات، الكفوي، ص: ١٠٠٣.
(٧) دراسات في فلسفة النحو والصرف والرسم، د. مصطفى جواد، مطبعة أسعد، بغداد، سنة ١٩٦٨م، ص: ١٢٨.
(٨) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، مرجع سابق، ص: ٩٨
(٩) المصدر نفسه، بتصرّف.

أ. كثرة الألفاظ التي تدل على الآلة من وزن ((مفعال))كـ ((مفتاح، ومنشار، ومحراث، ومنظار)).
ب.أنّ هذه الصّيغة لا تقبل التأنيث، فلا يقال ((مفتاحة، ومنشارة، ومحراثة، ومنظارة)).
ج.وزن ((مفعال)) لا يجمع جمع مذكّر سالماً لمحاً للأصل، وإنّما يجمع جمع اسم آلة، فيقال: ((مفاتيح، مناشير، محاريث، مناظير))

وقد وردت صيغة ((مفعال)) في القرآن الكريم، فوقف عليها الآلوسي شارحاً دلالتها ومبيّناً استعمالاتها، كما في لفظ ((مدرار)) في قوله تعالىٰ (وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا) [الأنعام: ٦]، إذ يذكر أنّ ((مدراراً)) أي: غزيراً كثير الصبِّ. وهي صيغة مبالغة يستوي فيه المذكر والمؤنث[١].

فالصفات التي على وزن ((مفعال))لا تلحقها علامة التأنيث، لكونها مما يوصف بها المذكر والمؤنث، إذ يقال: ((رجل مِقوال، ومعطار، وكذلك امرأة مِقوال، ومعطار))[٢].

وهذا ما ذهب إليه ابن سيده، إذ قال: ((اعلم أنّ مفعالاً يكون نعتاً للمؤنث بغير هاء، لأنه انعدل من النعوت انعدالاً أشدّ من انعدال صبور وشكور، وما أشبههما من المصروف عن جهته، لأنّه شبّه بالمصادر لزيادة هذه الميم فيه، ولأنه مبني على غير فعل، ويجمع على مفاعيل ولا يجمع المذكر بالواو والنون ولا المؤنث بالألف والتّاء إلا قليلاً))[٣].

فمجيء ((مفعال)) للمؤنث والمذكّر لشبهه بالمصادر ولزيادة الميم فيه. وقد أشار الآلوسي أيضاً إلى أنّ استعمال صيغة ((مفعال)) للماء المنهمر من السّماء للدّلالة على كثرته، وهذا ما ذهب إليه الزجاج من قبله، إذ قال عند تفسيره ((مدراراً))، أي: ((ذات غيث كثير، ومفعال من أسماء المبالغة، يقال: ديمة مدرار، إذا كان مطرها غزيراً دائماً، وهذا كقولهم: امرأة مذكار، إذا كانت كثيرة الولادة للذكور، وكذا مئناث في الإناث[٤].فيما ذهب مقاتل إلى القول بأنّ ((مدراراً)) بالمطر، أي: متتابعاً، يتبع بعضها بعضاً[٥].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٤/٨.
(٢) جامع الدروس العربية، الغلاييني، ١٠٠/١-١٠١.
(٣) المخصص، ابن سيدة، ٩٢/٥٠.
(٤) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٢٢٩/٢.
(٥) تفسير مقاتل بن سليمان، ٥٥٠/١

وهذا المعنى ألمح إليه الآلوسي في موضع آخر في تفسيره، حيث قال: ((مدراراً، كثير الدّر متتابعة من غير إضرار، فمفعال للمبالغة كـ معطار، ومقدام)) [١].

نلحظ أنّه يؤكد على دلالة المبالغة والكثرة والدّوام لصيغة ((مفعال))، وقد تحمل هذه الصيغة دلالة التعظيم أيضاً، ويذكر الآلوسي ذلك عند تفسيره لفظ ((مثقال)) في قوله تعالىٰ (**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ**) [النساء: ٤٠]، إذ يقول: ((المثقال مِفعال من الثقل، ويطلق على المقدار المعلوم الذي لم يختلف .... وعلى مطلق المقدار وهو المراد هنا)) [٢] أي: أنّه أريد منه المبالغة والكثرة في الثّقل، لذا نجد الآلوسي يعقب بعد ذلك بأنّ الله سبحانه لم يعبِّر بالمقدار ونحوه بل عبّر بالمثقال، للإشارة بما يفهم منه من الثقل الذي يعبِّر به عن الكثرة والعظم لقوله تعالىٰ (**فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ**) [القارعة: ٦]، إلا أنّه وإن كان حقيراً فهو باعتبار جُزئه عظيم [٣].

وهذا يدل على أن استعمال صيغة ((مفعال)) قد يفيد معنى تعظيم الشيء مقارنة مع غيره، وأنّ دلالة المثقال عنده هو الثقل الذي يقابل الشيء الموزون، وهذا المعنى ذكره الرّاغب قبله، فقال: ((المثقال ما يوزن به، وهو الثّقل)) [٤]، أي: أنّ مثقال الشّيء: مثله في وزنه [٥]. وهكذا جاء في تاج العروس أنّ مثقال الشيء: ميزانه من مثله، وقوله تعالىٰ (مِثْقَالَ ذَرَّةٍ)، أي: زنة الشّيء [٦]

نستخلص مما تقدّم أنّ صيغة ((مفعال)) عند الآلوسي تستعمل للدّلالة عن:

أ. المبالغة والكثرة في الوصف.
ب. يستوي فيها المذكر والمؤنث في الوصف بها، لذا فلا تلحقها علامة التأنيث الهاء.
ج. الأصل في وصفها للآلة، وأطلقت للمبالغة لأنّ صاحبها كأنّه أصبح آلة للفعل.
د. الدّوام على الفعل وتتابعه بلا انقطاع.
ه. تعظيم الشيء، وإن كان صغيراً أو حقيراً.

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٥٠٨/١١.
(٢) المصدر نفسه، ٢٩/٦.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٢٩/٦.
(٤) المفردات، الراغب الأصفهاني، ص: ١٧٤.
(٥) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ٩٨/١.
(٦) تاج العروس، الزبيدي، ١٥٧/٢٨.

٤. فعيل:

وهو من أوزان العربية المشهورة الذي يدخل في سياقات متعدّدة وبمعانٍ مختلفة، لذا نجد اشتراك الصفة المشبهة وصيغ المبالغة بهذا الوزن.

فأمّا الصّفة المشبّهة فلا تشتق إلا من الفعل اللازم نحو: كريم (١)، وسميت مشبّهة لأنها تشبه اسم الفاعل في دلالتها على معنى، وعلى صاحبها، وفي كونها تثنّى وتجمع، وهذا البناء فيها يدل على الثّبوت فيما هو خلقة أو بمنزلتها كـ: طويل، وقصير، وفقيه(٢).

وهو في المبالغة مشتق –غالباً– من الفعل المتعدّي (٣)، ويدل على معاناة الأمر وتكراره حتى أصبح كأنه خلقه في صاحبه وطبيعة فيه كـ ((عليم))، أي: هو لكثرة نظره في العلم وتبحره فيه أصبح العلم سجيّة ثابتة في صاحبه كالطبيعة فيه (٤)، وهذا ما ذكره ابن طلحة بقوله: ((وفعيل لمن صار له كالطبيعة)) (٥).

أي: أنّ هذه الصيغة تطلق على من أصبح الوصف له كالطبيعة الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدّل، وهذا يستوجب الكثرة منه والمبالغة في الوصف، فقولنا: ((رحيم)) إنّما يكون لمن كثرت منه الرّحمة حتى أصبحت صفة دائمة له، فهو مبالغة في اسم الفاعل ((راحم)) (٦).

وهذا يعني أنّ وزن ((فعيل)) تشترك فيه دلالة المبالغة في اسم الفاعل، والصفة المشبّهة الدالة على الثبوت والملازمةفي الصفات، وقد أدرك الآلوسي ذلك، فذكر عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ**) [العاديات: ٨]، ((أنّ (شديد) اسم فاعل جيء به على فعيل للمبالغة.....، وقيل يجوز أن يعتبر أن شديداً صفة مشبهة كانت مضافة إلى مرفوعها وهو (حب) المضاف إلى الخير)) (٧).

---

(١) انظر: معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٨٣
(٢) انظر: شرح ان على مراح الأرواح في علم الصّرف، دنقوز، شمس الدين أحمد (ت ٨٥٥هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م، ص: ٦٧.
(٣) انظر: دراسات في النحو، صلاح الزعبلاوي، ص: ٥٩١.
(٤) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ١٠٢-١٠٣.
(٥) همع الهوامع، السيوطي، ٧٥/٣.
(٦) انظر: صيغ المبالغة وطرائقها في القرآن الكريم، ص: ٢١٣.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٠/٢٩.

والمبالغة في اسم الفاعل لصيغة ((فعيل)) عند الآلوسي تعني الزيادة عن المستوى الطبيعي في الوصف، وهذا ما يتبيّن لنا عند تفسيره قوله تعالىٰ (**إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ**) [البروج: ١٠]، إذ قال: ((المراد ثم لم يتوبوا من فتنتهم فلهم عذاب جهنم أي لسبب فتنهم ذلك ولهم عذاب الحريق وهو نار أخرى زائدة الإحراق كما تنبيء عنه صيغة فعيل لعدم توبتهم ومبالاتهم بما صدر منهم)) (١).

لذا نجده يفسّر لفظة الحريق بأنها النار البالغة في الإحراق، أو هي طبقة من طباق جهنّم زائدة في الإحراق، وعليه فالعذاب الحريق أي: المحرق جداً (٢).

وكان العسكري قد فرّق أيضاً بين ((الجحيم)) و ((الحريق))، فذكر أنّ الحريق النار الملتهبة شيئاً وإهلاكها له، أمّا الجحيم فهي نار على نار وجمرٌ على جمر (٣).

وعليه فإنّ المبالغة في لفظ ((الحريق)) تكون بالتّعدي إلى الغير وليست لازمة فيها. وكذلك ذهب ابن منظور إلى أنّ ((الحريق)) هو الذي يقع في حرق النار فيلتهب (٤)، لذا نجد الواحدي يفسّر الآية بقوله: ((إنّ النّار ارتفعت من الأخدود إلى الملك وأصحابه فأحرقتهم)) (٥).

وهذا يعني أنّ عذاب جهنّم في الآخرة، وعذاب الحريق في الدنيا، فقد ذكر البغوي بأنّ لهم عذاب الحريق في الدّنيا، وذلك أنّ الله أحرقهم بالنّار التي أحرقوا بها المؤمنين، ارتفعت إليهم من الأخدود (٦).

والمبالغة لا تكون في اسم الفاعل فقط، بل قد تشترك صيغة فعيل الدّالة على المبالغة في اسم المفعول كما في ((قتيل و جريح))، والعدول عن صيغة مفعول لصيغة فعيل، إنّما هو للمبالغة في الوصف، ذلك أنّ صيغة ((فعيل)) تدل على الاستمرار والدّوام وثبات الصّفة، لذا فهي أكثر ثباتاً من مفعول، حيث أنّ فعيل بمعنى مفعول يدل على أنَّ الوصف وقع من صاحبه بحيث أصبح طبيعة له أو كالطبيعة ثباتاً، فقولنا: ((جريح)) تكون أبلغ من ((مجروح))، لأنّ الجريح يعني أنّ جرحه بليغاً وليس صغيراً، ولهذا لا يقال لمن جرح في أنمله جريح، ويقال له مجروح (٧).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٣١/٢٨.
(٢) المصدر نفسه، ٢٥٦/١٧.
(٣) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص: ٣١١.
(٤) لسان العرب، ابن منظور، ٤٢/١٠.
(٥) التفسير الوسيط، الواحدي، ٤٦١/٤.
(٦) معالم التنزيل، البغوي، ٢٣٦/٥.
(٧) انظر: معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٥٤.

وقد أشار الآلوسي إلى هذه الدّلالة عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ)** [ق: ١٠]، إذ يذكر أنّ ((نضيد)) بمعنى منضود بعضه فوق بعض، والمراد تراكم الطّلع أو كثرة ما فيه من مادّة الثّمر [١].

فنلحظ أنّه أقيم فعيل مقام مفعول لأنه أبلغ منه، فـ ((نضيد)) يدل على أنّ ثمره ثابت لا يتبدّل ولا يتغيّر ومستمر، وهذا ما أوضحه الطبري في تفسيره، إذ قال: ((نخل الجنّة نضيد من أصلها إلى فرعها، وثمرها أمثال القلال كلّما نزعت منها ثمرة عادت مكانها أخرى))[٢].

ومما وقف عنده الآلوسي أيضاً وهو على صيغة ((فعيل)) صفات الله تعالىٰ **(وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)** [الحج: ٦]، ذكر أنّ ((قدير)) أي: مبالغ في القدرة وإلا لما أوجد هذه الموجودات [٣]. أي: أنّ المبالغة في ((قدير)) لا تستلزم الزيادة على معنى اسم فاعله ((قادر))ذلك لأنّ الزيادة على معنى ((قادر)) محال، فكلاهما من صفات الكمال لله تعالىٰ، والإيجاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فردٍ فردٌ، لذا تعذّر حمل المبالغة على كل فردٍ، مما استوجب صرفها إلى مجموع الأفراد التي دلّ السّياق عليها فهي بالنسبة إلى كثرة المتعلّق لا الوصف [٤].

أي: أنّ القدير بمعنى القادر [٥]، لا يتفاوتان في صفة القدرة المطلقة فيهما، والتي لا تستعمل إلا مع الله تعالىٰ، فإن استعملت مع غيره فإنها ينبغي أن تكون محدودة ومقيّدة، لأن غيره لو كان قادراً من جهة معيّنة، فهو عاجز من جهة أخرى.

وهنا يستوقفنا سؤال مهم عن حقيقة صفات الله تعالىٰ التي على وزن((فعيل))، أهي صيغ مبالغة أم صفات مشبهة؟

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٢/٢٥.
(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ١٩٥/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٢٥١/١٧.
(٤) الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ٣٢٥/٣.
(٥) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ١٤٣/٢.

وللإجابة عن ذلك لا بدّ لنا من النّظر في شروط صياغة كلٍّ منهما، إذ يشترط في الصّفة المشبهة أن تكون من الفعل اللازم [١]، فيما يشترط في صيغة المبالغة أن تكون من فعل مجرّد متعدٍّ ــ غالباًــ [٢]، لذا اتّخذ أهل اللغة من التّعدي واللّزوم وسيلة للتفرقة بين هذين البنائين الصرفيين، فصفة ((اللّطيف)) مأخوذة من الفعل اللّازم ((لطف))، وعليه فهي صفة مشبّهة، أمّا ((السّميع)) فهي مأخوذة من الفعل المتعدّي ((سَمع))، لذا فهي صيغة مبالغة.

وبنحو عام فإنّ ((فعيلاً)) يدل على الثبوت واللزوم، وأنّ هذه الدّلالة هي أبرز ما يميّز هذا البناء [٣]، لذا فإنّ جميع صفات الله تعالىٰ تحمل دلالة الثّبوت والاستمرار، إذ إنَّ صفاته ــسبحانهــ قديمة بقدمه، أزليّة بأزليّته، دائمة بدوامه، باقية ببقائه، لم يخلُ ربُّنا من هذه الصّفات طرفة عين[٤].

٥. فَعِل:

وهو من صيغ المبالغة القليلة الاستعمال في العربية، ويوصف بها الموصوف إذا صارت له كالعادة، وهذا ما ذكره ابن طلحة، فقال: ((فَعِل)) لمن صار له كالعادة))[٥]، وهذا يعني أنّ الصّفة على هذه الصيغة تكون لمن كثر منه العمل واشتد، وذلك لأنّ العادة تستوجب تكرار العمل، لذا يقال للإنسان الذي يحذّر غيره لمرّة واحدة ((حاذر))، أمّا الحَذِر فهو المخلوق حَذِراً لا تلقاه إلا حَذِراً [٦]، فأصبحت هذه الصّفة عادة متكررة عنده.

ويبدو أنّ هذا البناء منقول من ((فَعِل)) الذي هو من أبنية الصّفة المشبّهة، ويدل على الأعراض، وعلى الهيج والخفّة، نحو: فَرِح، وأشِر، وأسِف، وهو مستعار إلى المبالغة منه، فحيث نقول: هو حَذِركان المعنى أنّه كثر منه الفعل كثرة لا ترقى إلى درجة الثبوت غير أنّه مصحوب بهيجان وخفّة واندفاع [٧].

---

(١) شرح التصريح على التوضيح، الوقَّاد، ٤٨/٢.
(٢) دراسات في النحو، الزعبلاوي، ص: ٥٩١.
(٣) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٨٦.
(٤) الرد على الجهمية والزنادقة، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، المحقق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ص: ١١٧ (هامش)
(٥) همع الهوامع، السيوطي، ٧٥/٣.
(٦) غريب الحديث، ابن اسحاق، إبراهيم الحربي (ت ٢٨٥هـ)، المحقق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ، ١١٩٤/٣.
(٧)معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ١٠٢.

وعليه فإنّ هذه الصيغة –غالباً– ما تشترك بين الصّفة المشبّهة وصيغة المبالغة، وهذا ما أشار إليه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ (مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آَسِنٍ) [محمد: ١٥]، إذ ذكر أنّ ((غير آسن)) أي: غير متغيّر الطّعم والريح لطول مُكثٍ ونحوه، وقد قرأه ابن كثير وأهل مكّة ((أَسِن)) على وزن حَذِر، فهو صفّة مشبهة أو صيغة مبالغة، ويقال: أَسِن الرجل بالكسر لا غير إذا دخل البئر فأصابته ريحٌ منتنة منها فغُشي عليه أو دار رأسه (١).

ويمكن تمييز صيغة ((فَعِل)) من خلال أصل اشتقاقه، فإنْ كان مشتقّاً من فعلٍ لازم فهو صفة مشبهة (٢)، وأمّا إذا كان أصل اشتقاقه من فعلٍ متعدٍّ فهو صيغة مبالغة.

كما ويذكر الآلوسي أنّ صيغة ((فَعِل)) هي الصيغة الوحيدة التي ينقص فيها المبنى الصرفي عند تحويلها للمبالغة خلافاً للأوزان القياسية الأخرى لصيغ المبالغة، وقد أوضح ذلك بقوله: ((إنّ زيادة البناء تدل على زيادة المعنى، قاعدة أغلبية أسسها ابن جني، .....، وقد نقضت بـ (حَذِر) فإنه أبلغ من (حاذر) مع زيادة حروفه))(٣).

وهذا يعني أنّ القاعدة التي وضعها ابن جني ليست على العموم، إذ إنّ صيغة المبالغة ((فَعِل)) تخالفها، لذا فهي تنطبق على الألفاظ في الغالب لا على الأطراد.

وكان ابن أبي الربيع قد انتقد القاعدة كذلك، فقال: ((وهذا كلام ليس من طريق كلام العرب، ألا ترى (فَعِلاً)، نحو حِذِر أبلغ من حاذر، وإن كان أقل منه حروفاً)) (٤).

ومما وقف عليه الآلوسي من كلمات دالّة على المبالغة بوزن ((فَعِل)) في تفسيره لفظ ((أَشِر)) في قوله تعالىٰ (بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ * سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُ) [القمر: ٢٥-٢٦]، إذ يقول: ((أَشِر أي: شديد البطر، وهو على ما قاله الراغب: دهشٌ يعتري من سوء احتمال النعمة وقلة القيام بحقها ووضعها إلى غير وجهها، ويقاربه الطَربُ وهو خفّة أكثر ما تعتري من الفرح ومرادهم: ليس الأمر كذلك بل هو كذا وكذا، حمله شدّة بطره وطلبه التعظيم علينا على ادِّعاء ذلك)) (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٤٦/٢٥-١٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ٢٢٩/١
(٣) المصدر نفسه، ٢٣٤/١.
(٤) تفسير الكتاب العزيز وإعرابه، ابن أبي ربيعة، عبد الله بن أحمد القرشي الأموي الأشبيلي، (ت ٦٨٨هـ)، المحقق: علي بن سلطان الحكمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، سنة ١٤١٠هـ-١٤١٣هـ، ص: ٣٨٢.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٢١٠/٢٦.

ودلالة الأَشِر هو المبالغ في التبطر، وهذا ما ذكره الزجاج أيضاً، فقال: ((أشِر بمعنى بطِر، يقال: أشر يأشُر أشراً، فهو أشِر، مثل: بَطِر يبطَر تَبَطُّراً فهو بَطِر)) [١].

فيما يذكر الطبري ((أنهم يعنون بالأشِر: المَرِح ذا التجبر والكبرياء، والمرح من النشاط)) [٢].

نستدل من هذا القول أنّ صيغة ((فَعِل)) للمبالغة دلالتها تكون مصحوبة بقدرة ونشاط وهمّة للقيام بالعمل. وقد ذهب البغوي إلى هذا المعنى أيضاً، وفسّر الآية بقوله: ((بَطر متكبر يريد أن يتعظّم علينا بادعائه النبوّة، والأشِر المَرِح والتجبر)) [٣]، وهذا كلام الكافرين على النبي صالح –عليه السّلام– .

أمّا الماوردي فقد ذكر في الأشر ثلاثة أقاويل: **أحدها:** أنّ الأشر هو العظيم الكذب، قاله السدي، **والثاني:** أنّه البطر، **والثالث:** أنّه المتعدّي على منزلة لا يستحقها [٤].

ويذكر الآلوسي للفظ ((الأشِر)) قراءتين شاذتين إضافة إلى القراءة المتواتر السابقة: الأولى: ما ذُكر عن مجاهد أنّه قرأه ((الأُشُرُ)) بثلاث ضمّات وتخفيف الرّاء، ويقال: أَشِر وأُشُرٌ كحَذِر و حُذُر، فضمة الشين لغةٌ، وضمُّ الهمزة تبعُ لها، أمّا الثانية فهي قراءة أبي حيوة ((الأَشَرّ)) بفتح الهمزة والشّين وتشديد الرّاء، وهي أفعل التفضيل لا صيغة مبالغة، أي: الأبلغُ في الشّرارة، وكذا قرأ قتادة وأبو قلابة أيضاً [٥]. وهذا يعني أنّ الآلوسي يجيز في صيغة المبالغة ((فعل)) أمرين:

أ. ((فَعِل)) بفتح الفاء وكسر العين وتخفيف اللام.
ب. ((فُعُل)) بضم الفاء والعين وتخفيف اللام.
ويوعز ذلك إلى اختلاف اللغات.
يتّضح لنا –مما تقدّم– أنّ موقف الآلوسي من صيغة ((فَعِل)) للمبالغة يتمثّل في الآتي:
أ. من الأوزان المشتركة بين صيغة المبالغة والصفة المشبهة، وتكون للمبالغة إذا اشتقت من الفعل المتعدي، وصفة مشبهة إذا اشتقت من الفعل اللازم.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٨٩/٥.
(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطبري، ١١٨/٢٧.
(٣) معالم التنزيل، البغوي، ٣٢٥/٤.
(٤) النكت والعيون، الماوردي، ٤١٥/٥.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٢١١/٢٦-٢١٢.

ب. الصيغة الوحيدة التي ينقص فيها المبنى الصرفي عند تحويلها للمبالغة، وذلك خلاف القاعدة القائلة ((زيادة المبنى تؤدي إلى زيادة المعنى)) التي أسسها ابن جني.

ج. يجوز فيها لغتان، الأولى: ((فَعِل)) بفتح الفاء وكسر العين وتخفيف اللام، والأخرى: ((فُعُل)) بضم الفاء وتخفيف اللام.

٢. المصادر:

المصدر هو اللّفظ الدال على الحدث، مجرّداً عن الزمان، متضمناً أحرف فعله لفظاً، مثل: ((عَلِمَ عِلْماً، أو تقديراً، مثل: ((قاتل قتالاً))، أو معوضاً مما حُذِف بغيره مثل: ((وَعَدَ عدة، وسلّم تسليماً)) (١).

وهذا يعني أنّه يدل على شيء غير الزمان من المدلولين اللذين يدل عليهما الفعل، وهما الحدث والزمان، وما سوى الزمان من المدلولين، وهو الحدث المجرّد وحده (٢).

وسمي مصدراً، لأن فعله صدر عنه، وهو أصل المشتقات عند البصريين، وخالفهم الكوفيون فذهبوا إلى أصالة الفعل (٣).

والمصادر منها ما هو سماعي لا يخضع لقاعدة محدودة وأكثر ما يكون في مصادر الفعل الثلاثي، وبعضها قياسي (٤).

وقد يكون للفعل الواحد ولا سيما الثلاثي مصادر متعدّدة ويعود هذا التعدد إلى سببين رئيسيين:

أحدهما: اختلاف لغات العرب، فقد تستعمل قبيلة مصدراً لفعل لا تستعمله قبيلة أخرى (٥)، وقد أشار سيبويه إلى ذلك في كتابه، إذ قال: ((قالوا: بخلَ يبخلُ بخلاً، فالبُخْل كاللُّؤم، والفعل كفعل شقي وسعِد – بكسر عينه– وبعضهم يقول: البَخْل كالفَقْر، وبعضهم يقول: البَخَل كالكَرَم)) (٦).

نلحظ من هذا القول أنّ للفعل ((بَخِل)) ثلاثة مصادر مختلفة، وأوعز هذا الاختلاف إلى اختلاف القبائل في استعمال المصدر.

---

(١) جامع الدروس العربية، الغلاييني، ١٦٠/١.
(٢) انظر: ضياء السالك إلى أوضح المسالك، محمد عبد العزيز النجار، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ١٢٢/٢.
(٣) الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو البركات الأنباري، ١٩٠/١.
(٤) انظر: ضياء السالك إلى أوضح المسالك، محمد عبد العزيز النجار، مرجع سابق، ٣٧/٣.
(٥) معاني الأبنية في لعربية، د. فاضل السامرائي، ص: ١٧.
(٦) الكتاب، سيبويه، ٣٤/٤.

أمّا **السبب الآخر** فهو دلالي يرجع إلى اختلاف المعنى، فقد يكون لأحد المصدرين معنىً يختص به لايستعمل له المصدر الآخر أو يكثر استعماله فيه (١)، وقد أشار الآلوسي إلى ذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**) [الأنبياء: ٨٣]، إذ قال: ((والضَرُّ بالفتح شائعٌ في كل ضرر، وبالضم خاص بما في النّفس من مرض وهزال ونحوها)) (٢).

أي: أنّ للفعل ((ضَرَّ)) مصدرين، الأول: عام يشمل الضرر في كل شيء خاص بالشّخص وهو ((ضَرٌّ)) بالفتح، والآخر خاص يصيب الجسد فقط ويكون بالضم ((ضُرٌّ)).

ويمكن لنا أن نضيف فرقاً آخر على ما ذكره الآلوسي، وهو أنّ الضُرَّ بالضم ابتلاءٌ من الله تعالىٰ على عبده –كما هو واضحٌ في الآية–، لا يصيب به إلا هو، ولا يرفعه أحد غيره، وهذا يكون في الدّنيا فقط.

والدّليل على ذلك أنّ الله تعالىٰ عقب الآية بقوله: (**فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ**) [الأنبياء: ٨٤]، وكذلك قوله تعالىٰ (**إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ**)[الزمر: ٣٨]، وكذلك الآيات الأخرى التي ورد فيها المصدر ((الضُرّ)) بالضم كلها تدل على أنّه من الله تعالىٰ ولا يرفعه إلا هو.

أمّا الضَرّ بالفتح فإنه يمكن أن يصيبك به إنسان في الدّنيا، بمشيئة الله تعالىٰ، ولكنه لا يملك ذلك بالآخرة، فقد قال الله تعالىٰ (**فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا**) [سبأ: ٤٢]، أي: أنهم كانوا يملكون ذلك قبل يوم القيامة، قال تعالىٰ (**يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ**) [الحج: ١٣]، لذا فالضَرّ بالفتح عام في الدنيا لكل العباد، والضُرّ خاص لله تعالىٰ يصيب به من يشاء من عباده –والله أعلم–.

---

(١) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ١٨.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٦٥/١٧.

ومثل ذلك يذكر الآلوسي فرقاً في دلالة المصادر المتعدّدة للفعل ((كَفَرَ)) وهي ((الكفر)) و ((الكفران)) و ((الكُفُور)) إذ يذكر أنّ الكُفر بالضم مقابل الإيمان وأصله المأخوذ منه ((الكَفر)) بالفتح – مصدر بمعنى الستر [1]، أي: أنّ الكفر في الدّين.

أمّا الكفران فيذكر أنه مقابل الشكر، وهو ستر النعمة وجحودها [2]، وقد وردت مرّة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالىٰ **(فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ)** [الأنبياء: ٩٤].

فيما نجده يذكر ((كفورا)) بمعنى الجحود في قوله تعالىٰ **(فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا)**[الإسراء: ٩٩]، دلالة على كفرهم [3]، أمّا في قوله تعالىٰ **(فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا)** [الفرقان: ٥٠]، فيفسّر الآية بقوله: أي لم يفعل إلا كفران النعمة وإنكارها رأساً بإضافتها لغيره –عزَّ وجل–[4]. وهذا يعني أنّ دلالة المصدر ((كفور)) أعم من دلالة المصدرين ((الكُفر)) و ((الكفران)) عند الآلوسي.

والمصادر أنواع، منها:

أ. **المصدر الميمي:** يبدأ بميم زائدة وهو من الثلاثي على وزن ((مَفعَل)) مثل: ((مَضرَب)). أمّا المثال الواوي المحذوف الفاء في المضارع مثل ((وعد-يعد)) فمصدره الميمي على ((مَفْعِل)) مثل: مَوعِد [5]

وهذا المصدر يشترك مع اسم المكان والزمان في هذا الوزن، لذا نجد الآلوسي يذكر للفظ ((مستقر)) في قوله تعالىٰ **(وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ)** [الأعراف: ٢٤] احتمالين، **أحدهما:** أنّه مصدر ميمي، أي: استقرار، **والآخر:** اسم مكان بمعنى موضع استقرار، ويجوّز أيضاً أن يكون اسم مفعول بمعنى ما استقر ملككم عليه، وجاز تصرفكم فيه، وهذا خلاف الظّاهر ومحتاج إلى حذف[6].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٠/١.
(٢) المصدر نفسه، ١٨٨/١٧.
(٣) المصدر نفسه، ١٣٩/١٥.
(٤) المصدر نفسه، ٧٢/١٩
(٥) الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد الأفغاني، ١٩٠.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ١٣٢/١٠.

ولكن هذا الوزن إن دل على الحدث فقط فإنّ الآلوسي يستبعد اسم الزمان أو المكان منه، ففي قوله تعالىٰ (**إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ**) [آل عمران: ١٩٤]، يذكر أنّ الميعاد مصدر ميمي بمعنى الحدث لا بمعنى الزمان والمكان، فهو مصدر بمعنى الوعد (١).

ومن ذلك أيضاً ما ذكره عند تفسيره قوله تعالىٰ (**يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا**) [الأعراف:١٨٧]، من أنّ لفظ ((مرساها)) مبتدأ مؤخر، وهو مصدر ميمي من أرساه إذا أثبته وأقره أي متى إثباتها وتقريرها، ولا يكاد يستعمل الإرساء إلا في الشيء الثقيل كما في قوله تعالىٰ (**وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا**) [النازعات: ٣٢]، ومنه مرساة السفن، ونسبته هنا إلى الساعة باعتبار تشبيه المعاني بالأجسام(٢).

ويضعف الآلوسي الرأي القائل بأنّ مرساها يجوز أن يكون اسم زمان، إذ يقول: ((ولا يرد عليه أنّه يلزم أن يكون للزمان زمان، وفي جوازه خلاف الفلاسفة لأنه يؤول بمتى وقوع ذلك، والجملة قيل في محل النصب على المفعوليه به لقول محذوف وقع حالاً من ضمير يسألونك، أي: يسألونك قائلين أيان مرساها، وقيل: في محل الجر على البدلية)) (٣).

وقد يرجح الآلوسي المصدر الميمي على اسمي الزمان والمكان؛ لكونه هو الشائع، كما في قوله تعالىٰ (**إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا**) [الأنفال: ٤٣]، إذ يذكر للفظ ((منام)) احتمالين، **الأول:** ما ذهب إليه الجمهور من أنه –صلىٰ الله عليه وسلّم– أري ما أري في النوم وهو الظاهر المتبادر، وحكمة إرادتهم إياه –رضي الله عنهم– فيكون ذلك ثباتاً لهم، والمنام شائع بمعنى النوم وهو مصدر ميمي على ما قال بعض المحققين (٤).

أمّا **الاحتمال الآخر** فهو كون ((المنام)) اسم مكان، فعن الحسن أنه فسر المنام بالعين لأنها مكان النوم كما يقال للقطيفة المنامة؛ لأنها ينام فيها فلم تكن عنده هناك رؤيا أصلاً بل كانت رؤية، وعلى هذا فالمراد بالمنام هو موضع الشخص النائم (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٢٥/٥
(٢) المصدر نفسه، ٥١٧/٩-٥١٨.
(٣) المصدر نفسه، ٥١٨/٩.
(٤) المصدر نفسه، ١٣٢/١٠.
(٥) المصدر نفسه.

ويرد الآلوسي على هذا القول بالآتي [١]:

أ. قولهم أن فائدة العدول الحاصل في اللفظ للدلالة على الأمن الوافر فليس بشيء؛ لأنه لا يفيد ذلك فالنوم في تلك الحال دليل الأمن لا أن يريهم في عينه التي هي محل النوم.

ب. الروايات الجمة برؤيته –صلىٰ الله عليه وسلّم– إياهم مناماً، وقصّ ذلك على أصحابه مشهورة لا يعارضها كون العين مكان النوم نظراً إلى الظّاهر.

ج. لعلّ الرواية عن الحسن غير صحيحة فإنه الفصيح العالم بكلام العرب، وتخريج كلامه على أنّ الكلام مضافاً محذوفاً أقيم المضاف إليه مقامه أي في موضع منامك مما يرتضيه اليقظان أيضاً.

وعليه فإنه يرجح كون المنام مصدراً ميماً، مستبعداً أن يكون اسم مكان.

ب. مصدر المرّة:

ويصاغ للدلالة على عدد وقوع الفعل، وهو من الثلاثي على وزن ((فَعلة)) مثل: ((أقرأُ في النهار قراءة وأكتبُ كَتبتين فأفرح فرحاتٍ ثلاثاً)) ويصاغ من غير الثلاثي بإضافة تاءٍ إلى المصدر نحو: انطلقُ انطلاقتين في اليوم [٢].

ويذكر الآلوسي أنّ استعمال مصدر المرّة قد يكون من المصدر الصريح نفسه، كما في قوله تعالىٰ (**يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ**) [المائدة: ٥٤]، إذ يقول: ((واللومة: المرة من اللوم أي: الاعتراض وهو مضاف لفاعله، وأصل لائم لاوم فاعل كقائم، وفي اللومة مع تنكير لائم مبالغتان على ما قيل، ووجه ذلك العّلامة الطيبي بأنه ينتفي بانتفاء الخوف من اللومة الواحدة خوف جميع اللومات؛لأن االنكرة في سياق النفي تعمم، ثم إذا انضم إليها تنكير فاعلها يستوعب: انتقاء خوف جميع اللوّام، فيكون هذا تتميماً في تتميم، أي: لا يخافون شيئاً من اللوم من أحد اللوّام)) [٣].

وهذا ما ذهب إليه أبو حيّان قبله، فقد ذكر أنّ ((لومة)) للمرة الواحدة وهي نكرة في سياق النفي. فتعم أي: لا يخافون شيئاً قط من اللوم [٤].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٣٣/١٠.
(٢) الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد الأفغاني، ص: ١٩.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٢٥٩/٧.
(٤) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٥٢٥/٣.

ج. مصدر الهيئة:

يصاغ للدلالة على الصورة التي جرى عليها الفعل، وهو من الثلاثي على وزن ((فِعلة)) –بكسر الفاء وسكون العين– مثل: يمشي مِشية المتكبّر، وليس لغير الثلاثي مصدر هيئة وإنما يدل عليها بالوصف أو بالإضافة مثل: تنقّل تنقُّلَ الخائف، ويستفهم استفهاماً مُلِحاً [1].

وقد فرّق الآلوسي بين مصدر الهيئة والمرّة عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ)** [الشعراء: ١٩]، فذكر اللفظ ((فعلتك)) قراءتين [2]: **إحداهما:**((فِعلتك)) بكسر الفاء يريد الهيئة وكانت قتلة بالوكز، ونسب هذه القراءة للشعبي. وأمّا **الأخرى**: فهي بالفتح ((فَعلتك)) لإرادة المرّة، ونسبها للجمهور.

ورجح الطبري أن تكون ((فعلتك)) مصدر مرّة لا هيئة، لأن المعنى المراد من الآية –عنده– هو قتله النّفس التي قتل من القبط، ويعلل ذلك بأنه قيل ((وفعلت فعلتك)) لأنها مرة واحدة، ولا يجوز كسر الفاء إذا أريد بها هذه المعنى، وأنّ قراءة ((فِعلتك)) بكسر الفاء مخالفة لقراءة القرّاء من أهل الأمصار [3].

د. المصدر الصّناعي:

وهو يشتق من الكلمات بزيادة مشدّدة على آخرها بعدها تاء، مثل: الإنسانيّة، الديمقراطيّة، الحريّة .... لا فرق في ذلك بين الجامد والمشتق، وهو قياسي في هذا، وليس له صيغ أخرى، والحاجة إليه ماسّة وبخاصة في علم الكيمياء، وغيره من العلوم الطبيعية، وهو المولد المقيس على كلام العرب، وقد قرره المجمع اللغوي بالقاهرة، فقال: إذا أريد صنع مصدر من كلمة يزاد عليها ياء النسب والتاء [4].

لذا نجد أنّ العلماء أكثروا الكلام عنه بعد القرن الثاني الهجري حين ترجمت العلوم، وتشعبت المعارف، وتعمق العلماء في التبحث، ولم تعرف هذه الصيغ بالمصادر الصناعية إلا عند المتأخرين منهم.

---

(١) الموجز في قواعد اللغة العربية، سعيد الأفغاني، ص: ١٩.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٥٥/١٩.
(٣) جامع البيان، الطبري، ٧٩/١٩.
(٤) انظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، ٢١١/٣.

ولقد ورد المصدر الصناعي في القرآن الكريم –وإن كان قليلاً– ، ففي قوله تعالىٰ **(وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا)** [الحديد: ٢٧]، يذكر الآلوسي للمصدر الصناعي ((رهبانيّة)) قراءتين، **إحداهما:**((رَهبانيَّة)) بفتح الرّاء، وهي من أفعال العباد؛ لأنها المبالغة في العبادة بالرياضة والانقطاع عن الناس، وأصل معناها: الفعلة المنسوبة إلى الرَّهْبان وهو الخائف، فَعْلان من: رَهِب، كـ: خَشْيان من خَشِي [١].

وعلى هذه القراءة فإنه يذكر للرّهبانية دلالتين: الخوف المفرط، والأعمال التعبّدية الشّاقة كرفض الدنيا وشهواتها من النّساء وغيرهنَّ [٢].

أمّا **القراءة الأخرى** فهي ((رُهبانيَّة)) بضم الرّاء، وهي منسوبة إلى الرُّهبان بالضم، والنسبة إليه باعتبار كونه واحداً، ومن ظنَّ اختصاص المضموم بالجمع قال: إنّه لما اختص بطائفة مخصوصة أعطي حكم العلم كما قالوا في أنصار وأنصاري، أو النسبة إلى رَهبان المفتوح، وضمُّ الراء في المنسوب من تغييرات النسب كما في دُهري بضم الدال [٣].

نلحظ أنّ الآلوسي لم يشر صراحة إلى كون لفظ الرهبانية مصدراً، بل ذكر أنّه اسم منسوب، في حين نجده في موضع آخر من تفسيره يصرح بأنه مصدر وإن لم يذكر نوعه، إذ يقول: ((ورُهباناً جمع راهب ومصدره الرهبة والرهبانيّة، والترهب: التعبّد في صومعة، وأصله من الرهبة المخافة، وفي الحديث: ((لا رهبانيَّة في الإسلام)) [٤]، والمراد بها الغلو في تحمل التعبد في فرط الخوف [٥].

أمّا العلماء المحدثون فقد أقرّوا بأنّ لفظ ((رهبانية)) مصدر صناعي من رَهبة: تقشف وتخلٍّ عن أشغال الدنيا وترك ملاذّها والزهد فيها والعزلة عن أهلها، والاستغراق في العبادة [٦].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٥١/٢٦.
(٢) المصدر نفسه، ٤٥٢/٢٦.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) انظر: شرح السنّة، البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء الشافعي (ت ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ٣٧١/٢.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٣٦٥/٧-٣٦٦.
(٦) معجم اللغة العربية المعاصر، أحمد مختار عمر وآخرون، ٩٤٩/٢.

يتبيّن لنا –مما تقدّم– أنّ الآلوسي وقف عند المصادر بكثرة في تفسيره، وأشار إلى ما تؤديه من دلالات في السّياق الذي ترد فيه، ومن أمثلة ما ورد عنده –أيضاً– من المصادر ما يأتي:

أ. فُعال:

تعد هذه الصيغة من مصادر الفعل الثلاثي المجرد، ويطرد ((فُعال)) بضم الفاء في نوعين: **الأول:** ما دلّ على داء، أي: مرض نحو: سعل سُعالاً، زكم زُكاماً، ومشى بطنه مُشاء. **والثاني:** ما دل على صوت نحو: صرخ-صُراخاً، ونبح-نُباحاً، وعوى-عُواء [١].

وكان ابن السراج قد ذكر هذين النوعين مضيفاً إليهما دلالة أخرى لـ ((فُعال)) وهي أنها تفيد لما فتت نحو: الحُطام والفُتات [٢].

وقد سبقه إلى القول بهذه الدّلالة الصرفية طائفة من العلماء، منهم الفرّاء، إذ يذكر أنّ كلَّ مصدر اجتمع بعضه إلى بعض فإنه يجيء على فُعال مثل: الحُطام والقُماش [٣]، وكذلك ذهب الفارابي فيذكر أنّ هذا الوزن يستعمل لما تحطم من شيء وتكسّر منه، نحو: حُطام و دُقاق [٤].

وكان سيبويه لا يعتبر الألفاظ التي بزنة ((فُعال)) الدالة على كل ما تحطم وترضّض مصادراً، وإنما هي تحمل معنى صيغة ((فُعالة)) الدالة على الفُضالة [٥].

فيما ذهب الاسترابادي (ت ٦٨٦هـ) إلى أنّ هذه الألفاظ على وزن فُعال الدالة على التفتت ليست مصدراً، وإنما هي أسماء بمعنى ((مفعول)) وقد أوضح ذلك بقوله: ((ويجيء فُعَال من غير المصادر بمعنى المفعول، كالدُّقاق، والحُطام، والفتات، والرفات)) [٦].

---

(١) انظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، مرجع سابق، ٢٠٠/٣.
وانظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان، ٤٦١/٢.
(٢) الأصول في النحو، ابن السراج، ٨٩/٣.
(٣) معاني القرآن، الفرّاء، ٦٢/٢.
(٤) معجم ديوان الأدب، الفارابي، ٨٥/١.
(٥) انظر: الكتاب، سيبويه، ١٣/٤.
(٦) شرح شافية ابن الحاجب، الأسترابادي، ١٥٥/١.

وقد أدرك الآلوسي هذه الدّلالات في وزن فُعال، فوظفها في تفسيره للفظ ((مُكاء)) الواردة في قوله تعالىٰ (**وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ**)[الأنفال: ٣٥]، إذ يذكر لها قراءتين، **إحداهما:** مُكاء –بالمد–، **والأخرى:** مُكا –بالقصر–.

فأمّا مُكاء –بالمد– فدلالته الصفير، وهو على فُعال بضم أوله كسائر الأصوات فإنها تجيء على فُعال إلا ما شذَّ كالنِّداء، من مكا يمكو إذا صَفَر [١].

وهذا يعني أنّ الغالب في الأصوات مجيؤها على وزن ((فُعال)) بضم الفاء، وأنّ الهمزة في ((مكاء)) منقلبة عن واو، وكان الخليل قد ذهب إلى ذلك فقال: ((مكو: المُكاء: الصفير، كانوا يطوفون بالبيت عراة، يصفرون بأفواههم، ويصفقون بأيديهم، وقد مكا الإنسان يمكو مكاء أي صفر **فيه**)) [٢].

ففي الآية صوتان، فما صدر عن اليدين فهو تصدية، وأمّا الصوت الخارج من الفم فيسمى صفيراً، لذا أطلق على الطائر تسمية المُكّاء –بالمد والتشديد– ذلك لكثرة مكائه، أي: صفيره [٣].

فيما يذكر الآلوسي قراءة مكا –بالقصر– بالتمثيل لها كـ ((بُكا)) دون تفصيل [٤]، ويبدو أنّه يفرق بين القراءتين، إذ إنّ ((بكا)) –بالقصر– تعني خروج الدموع من العين حزناً دون صوت، وهذا ما ذكره الخليل، بقوله: ((إنّما قالوا بكى بكاءً بالمد، لأنه من باب الصراخ، للزوم الصراخ البكاء في العادة، والذين قالوا بكى بُكىً –بالقصر– جعلوه كالحزن وهو خلاف السرور، يعني لم يعتبروا فيه معنى الصراخ، لعروّ البكاء عن معنى الصراخ في بعض الأوقات، فلم يجروه مجرى الأصوات [٥].

وذهب الخليل إلى أنّ معنى مكا –بالقصر– هو مجثم الأرنب والثّعلب [٦]، فيما قال ابن دريد هو جحر الضّب أو الحيّة [٧]، وكلا المعنيين متقارب. ويتبين منهما دلالة التجمع والسكون الخالي من الصوت، لذا قالوا: إنّ مكا –المقصور– يعني شبك أصابع اليد ثم إدخالها في الفم ثم النّفخ فيها [٨].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٠/١٠٢-١٠٣.
(٢) كتاب العين، الفراهيدي، ص: ٩٢٢.
(٣) أساس البلاغة، الزمخشري، ٢/٢٢٣.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ١٠/١٠٣.
(٥) انظر: شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين الأستراباذي، حسن بن محمد بن شرف شاه الحسيني (ت ٧١٥هـ)، المحقق: د. عبد المقصود محمد عبد المقصود، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ١/٢٩٤. ولم أجد هذا القول في كتاب العين للفراهيدي.
(٦) كتاب العين، الفراهيدي، مرجع سابق، ص: ٩٢٢.
(٧) جمهرة اللغة، ابن دريد، ٢/١٠٨٤.
(٨) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر وآخرون، ٣/٢١١٦.

وعليه فإنّ القراءتين –بالمد والقصر– إحداهما تكمل معنى الأخرى، فعملية جمع الهواء داخل الفم وإدخال الأصابع فيه دون صوت يطلق عليها ((مكا)) –بالقصر–، فإذا نفخ الهواء خارج الفم مصدراً صفيراً، فهو المُكاء –بالمد–.

ويذكر الآلوسي أيضاً دلالة أخرى لوزن ((فُعال)) وهي تفتت الشيء نتيجة قدمه، ففي قوله تعالىٰ (**أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا**) [الإسراء: ٤٩]، قال: ((والرُّفات ما تكسّر و بليَ من كل شيء، وكثر بناء ((فُعال)) في كل ما تحطم وتفرَّق، كدقاق وفتات)) (١).

ولم يكتف الآلوسي بذكر القاعدة الصرفية للوزن فقط، بل يردف ذلك بأقوال العلماء في دلالة اللّفظ، وهي (٢):

أ. أنَّ الرُّفات بمعنى التراب، وهو ما نقل عن مجاهد، وكذلك قول الفرّاء.
ب.أنّه الغبار، وهو قولٌ منقولٌ عن ابن عبّاس.
ج. أنّه كل شيء مدقوق مبالغٍ في دقِّه، وهو قول المبرد.

والآلوسي ليس ناقلاً فقط بل كان ناقداً أيضاً، لذا فهو يعقب على هذه الآراء فيقول: ((وهي أقوالٌ متقاربة))(٣)، والحقيقة أنها ليست كذلك، لأن الغبار والتراب ألفاظ غير دالة على معنى التحطم والترضيض كما يقول الفارابي (٤)، وابن قتيبة (٥)، ولكنها تدل على تجمع ذرات معينة ينضم بعضها إلى بعض لتشكل أشكالاً ذات أوصاف خاصّة، وهذا مذهب الفرّاء (٦)، وهو الأرجح في الدّلالة العامة لصيغة ((فُعال))، لأنها تصدق أيضاً على المحطم والمكسر، إذ تجتمع قطع ذلك الحطام والرُّفات على هيئة معينة.

وقد تفيد صيغة ((فُعال)) دلالة التجمع الذي لا ينفع كما في لفظ ((غثاء)) الوارد في قوله تعالىٰ (**فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى**) [الأعلى: ٥]، إذ يذكر الآلوسي أنّ دلالته هو ما يقذف به السيل جانب الوادي من الحشيش والنبات، وأصله الأخلاط من أجناس شتى، والعرب تسمي القوم إذا اجتمعوا من قبائل شتى أخلاطاً وغثاءً(٧).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٥٤٤/١٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) معجم ديوان الأدب، الفارابي، ٤٤٢/١.
(٥) انظر: أدب الكاتب، ابن قتيبة ص: ٥٤٦.
(٦) معاني القرآن، الفرّاء، ٦٢/٢.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٤٦٨/٢٨.

أي: أنّ الغُثاء اختلاط أشياء غير متجانسة، تجمعها غير نافع. وهذا المعنى يذكره أبو بكر الأنباري (ت ٣٢٨ هـ) بقوله: ((الغثاء عند العرب، ما يعلو الماء من القماش والزّبد، مما لا ينتفع به، فيُشبّه كل من لا خير فيه، ولا منفعة عنده بالغثاء، والغثاء هو الجفاء[١]).

وقد جاء بالحديث النبوي الشريف الذي أخرجه أبو داوود عن ثوبان –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله –صلىٰ الله عليه وسلّم– ((يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعي الأكلة إلى قصعتها، قال قائل: ومن قلّة نحن يومئذٍ؟ قال: بل أنتم يومئذٍ كثر، ولكنكم غثاء كغثاء السّيل، ولينزعنّ الله ما في صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفنّ في قلوبكم الوهن، قال قائل: يا رسول الله: وما الوهن؟ قال: حب الدّنيا وكراهية الموت)) [٢].

قال الهروي: ((كغثاء السيل)) هو ما يحمله السّيل من غثاء ووسخ شبههم به لقلّة شجاعتهم، ودناءة قدرهم، وخفة أحلامهم. وهنا يدلل على عدم نفعهم على الرغم من كثرتهم، لكونهم متفرقين، ضعيفي الحال، خفيفي البال، مشتّتي الآمال [٣].

وقد فهم الآلوسي هذا المعنى بصيغة ((فُعال)) في الآية، لذا نجده يذكر أنّ المراد بـ ((غُثاء)) في هذا الموضع هو اليابس من النّبات، أي: فجعله بعد ذلك يابساً [٤].

والمعلوم أنّ النبات لا ينفع عندما يكون يابساً في الغالب، وقد سبق الآلوسي كثيرٌ من العلماء في إيراد هذا المعنى، ومنهم: الأزهري الذي ذكر أنّ معنى ((جعله غثاء))، أي: جففه حتى صيّره هشيماً جافاً كالغثاء الذي تراه فوق السّيل، وقيل: جعله يابساً بعد خضرته [٥].

---

(١) انظر: الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكرالأنباري، ٨٨/٢.
(٢) سنن أبي داوود، أبو داوود سليمان بن الأشعث بن اسحاق بن بشير الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ١١١/٤، (باب في تداعي الأمم على الإسلام).
(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الهروي، أبو الحسن نور الدين علي بن محمد (ت ١٠١٤هـ)، دار الفكر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ٣٣٦٥/٨.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٤٦٨/٢٨.
(٥) تهذيب اللغة، الأزهري، ١٥٩/٨.

ب. فَعَلان ((بفتح الفاء والعين)):

وهو من الأوزان العربية التي يصاغ بها المصدر للدّلالة على التقلّب والاضطراب والحركة في أحداثها لتوالي الحركات في بنائها [١]، إذ نجد أنّ فاء الكلمة وعينها ولامها متحركةلا يوجد بينها سكون، مما يعني دلالة الحركة المضطربة، غير المستقرّة في هذا الوزن، وقد أدرك سيبويه بحسّه اللغوي ما يفيده وزن فعلان في دلالة المصدر، فقال: ((ومن المصادر التي جاءت على مثال واحد حين تقاربت المعاني، قولك: النَّزَوان، والنَّقَزان، والقفزان، وإنّما هذه الأشياء في زعزعة البدن واهتزازه في ارتفاع .... ومثل هذا الغليان، لأنّه زعزعة وتحرّك، ومثله الغثيان، لأنّه تجيش نفسه وتثور [٢].

وقد عقب ابن جني على هذا القول بأنّ العرب قابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال [٣].

ويذكر الدكتور فاضل السامرائي أنّه إذا أريد من المصدر الدّلالة على الحدث ولم يرد منه التقلّب والحركة، فإنه يصاغ على وزن ((فَعْل)) بفتح فاء الكلمة وسكون عينها، فيقال: ((غليت الماء غلياً))، قال تعالىٰ (**كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَغَلْيِ الْحَمِيمِ**) [الدخان: ٤٥-٤٦]، أمّا إذا أريد منه الحركة والاضطراب صيغ على وزن ((فعلان))، فيقال: ((غليت الماء غلياناً))[٤].

وقد أشار الآلوسي إلى ما ورد في هذا الوزن ودلالته في آيات القرآن الكريم من خلال وقفاته التفسيريّة، ومن ذلك تفسيره لكلمة ((الحيوان)) في قوله تعالىٰ (**وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآَخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**) [العنكبوت: ٦٤]، إذ يقول: ((أي: لهي دار الحياة الحقيقة، إذ لا يَعْرَضُ الموت والفناء لمن فيها، أو هي ذاتها حياةٌ للمبالغة)) [٥].

فالآلوسي يعقد مقابلة بين كلمتي ((الحياة)) و ((الحيوان))، فيوضّح أنّ ((الحيوان)) تطلق على الحياة الأخروية، فهي الحياة الحقيقية، لأنها الدائمة الباقية التي لا زوال لها ولا موت فيها، أمّا الحياة الدنيا فهي فانية زائلة بالموت [٦].

---

(١) انظر: المدارس النحوية، شوقي ضيف، دار المعارف، ص: ٩٢.
(٢) الكتاب، سيبويه، ١٤/٤.
(٣)الخصائص، ابن جني، ١٥٤/٢.
(٤) معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي، ص: ٢٨.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٣/٢٠.
(٦) المصدر نفسه.

وعليه فإنّ كل كلمة منهما مستقلّةٌ في دلالتها عن الأخرى. ويحتمل –أيضاً– أن تكون لفظة ((الحيوان)) هي نفسها ((الحياة))، ولكنّها استعملت بدلاً عنها للدّلالة على المبالغة في الديمومة والاستمرار، وكأنّ هذه الحياة متجدّدة، وهي حركة دائمة لا سكون فيها، لذا عدل عن لفظة ((الحياة)) التي يعقبها سكون الموت إلى لفظة ((الحيوان)) التي تدل على الحركة الأبدية الدائمة.

لذا يعلل الآلوسي استعمال لفظة ((الحيوان)) للحياة الأخروية؛ لكونها أبلغ من الحياة لما في بناء ((فعلان)) من معنى الحركة والاضطراب اللازم للحياة، ولذلك اختير عليها في هذا المقام المقتضي للمبالغة، وقد علمتها في وصف الحياة الدنيا المقابلة للدار الآخرة [١].

وكان الزمخشري قد سبقه بهذا التعليل، إذ قال: ((وفي بناء الحيوان زيادة معنى ليس في بناء الحياة، وهي ما في بناء فعلان من معنى الحركة والاضطراب، كالنزوان، والنغصان، واللهبان، وما أشبه ذلك. والحياة: حركة، كما أنّ الموت سكون، فمجيئه على بناء دال على معنى الحركة، مبالغة في معنى الحياة، ولذلك اختيرت على الحياة في هذا الموضع المقتضي للمبالغة)) [٢].

ونقل عن أبي عبيدة أن الحيوان والحياة واحد، والمعنى: لهي دار الحياة التي لا موت فيها، ولا تنغيص يشوبها كما يشوب الحياة في الدنيا، ((لو كانوا يعلمون)) أي: لو علموا لرغبوا عن الفاني في الباقي ولكنهم لا يعلمون [٣].

وهذا يعني أن كلا اللفظين يدل على الحركة، ولكن الحركة في الدنيا تنتهي بسكون الموت فاستعملت لها ((الحياة)) التي لا تفيد الاستمرارية، فيما لا موت في الآخرة، إذ الحياة فيها باقية مستمرة لا تفنى لذا عُبِّر عنها بـ ((الحيوان)) على وزن ((فَعَلان)) الدالة على ذلك.

وقد ذكر ابن القيم أنّ لفظة ((الحيوان)) تحتمل أن تكون مصدراً أو اسماً، فإن دلّت على أنّ حياة الآخرة؛ لأنها لا تنغيص فيها، ولا نفاد لها أي لا يشوبها ما يشوب الحياة في هذه الدار، فهي مصدرٌ. أمّا إذا دلّت على أنّها الدار التي لا تفنى، ولا تنقطع، ولا تبيد كما يفنى الأحياء في هذه الدنيا، فهي اسم من الحيوان الذي يفنى ويموت [٤].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٣/٢٠.
(٢) الكشاف، الزمخشري، ص: ٨٢٣.
(٣) انظر: زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، ٤١٣/٣.
(٤) التفسير القيم، لابن القيم، ص: ٥١٦.

والآلوسي يرجح كون ((الحيوان)) مصدراً لا اسماً، فيقول: و ((الحيوان)) مصدرُ حيٌّ، سمي به ذو الحياة في غير هذا المحل (١). ثم يذكر له أصلين: أحدهما: أنّه من حَيَيان، فقلبت الياء الثانية واواً على خلاف القياس، ذلك لئلا يجتمع ياءان على التوالي، استثقالاً للحرفين من جنسٍ واحد لانه اسم، وإلى ذلك ذهب سيبويه (٢).

والآخر: هو أنّ لامه واوٌ نظراً إلى ظاهر الكلمة وإلى حَيْوَةَ علم رَجُلٍ، ولا حجة على كونه ياءً في حييَ، لأنّ الواو في مثله تبدَلُ ياءً لكسر ما قبلها، نحو شَقِيَ من الشقوة (٣).

يتّضح –مما تقدّم– أنّ الآلوسي يرى أنّ مفردة ((الحيوان)) الواردة في الآية الكريمة هي مصدر على زنة ((فعلان)) ذلك البناء الذي لا يكاد يخلو من معنى الحركة والاضطراب، وقد عدل السياق القرآني عن لفظ ((الحياة)) إليها لدلالتها على المبالغة في ديمومة الحياة في دار الآخرة التي لا موت فيها ولا فناء.

ج. الوصف بالمصدر:

الأصلُ في العربية أن يكون الوصف بالمشتق، ولكن العرب عدلوا عنه إلى الوصف بالمصدر خارج عن القياس، للحصول على دلالة تختلف عن الدّلالة التي يؤديها المشتق للموصوف به، إذ إنّ المصدر يمثل تجسيداً تاماً للحدث، وكأنّ الموصوف به قد أصبح الحدث نفسه، وهو نوع من المبالغة، لذا فلا يوصف بالمصدر إلا إذا أريدت المبالغة لكثرة وقوع ذلك الحدث من صاحبه (٤).

وهذا البعد الدّلالي للوصف بالمصدر حدّده ابن جني بقوله: ((إذا وصف بالمصدر صار الموصوف كأنّه في الحقيقة مخلوق من ذلك الفعل. وذلك لكثرة تعاطيه له، واعتياده ايّاه)) (٥).

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٣/٢٠.
وانظر: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم، عبد الرزاق بن فراج الصاعدي، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ٣٦٧/١.
(٢) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٣/٢٠.
(٣) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٣/٢٠.
(٤) الفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ)، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ٥٥/١-٥٦.
(٥) الخصائص، ابن جني، ٢٦٢/٣.

وهذا يعني أنّ ذات الموصوف أصبحت عين الفعل، واستعمال المصدر ليس المراد به الحقيقة، بل هو نوع من المجاز يفيد المبالغة، وقد أوّله ابن هشام بالآتي(١):

أ. أنّ المصدر الدّال على الحدث أطلق، وأريد منه المشتق الدال على الذات، وهذا من باب إطلاق المعنى وإرادة محله، أو من باب إطلاق اللازم وإرادة الملزوم.

ب. أنه على تقدير مضاف؛ وهو –على هذا– مجاز بالحذف.

ج. أنّه على المبالغة.

وهذا القول الأخير رجحه ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، وضعف القولين الواردين قبله، إذ قال: ((وأمّا القول بأنه يوصف بالمصدر على تأويله بالمشتق أو على تقدير المضاف فليس قول المحقق))(٢).

والحقيقة أنّ الوصف بالمصدر لا يحتاج إلى تأويل، إذ إنّ النعت به مباشرة من غير تقدير شيء محذوف أصنع وألطف من النعت بغير المصدر (٣)، وهو ليس بدعا في اللغة، فنعت العرب بالمصدر كثيرٌ في أساليبهم، ولم يخرجوا المصدر عن صيغته الملازمة للإفراد والتذكير، فهو يلازمها دائماً، ولو كان المنعوت غير مفرد، وغير مذكر (٤)، كما في قوله تعالىٰ (**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا**) [التوبة: ٢٨]، فوضع المصدر ((نجس)) مفرد مع أنّ الموصوف به جمع، وهو لفظ ((المشركون)) وقد توقف الآلوسي على ظاهرة الوصف بالمصدر حين فسّر هذه الآية، فذكر للمصدر ((نجس)) أوجهاً عدّة وهي (٥):

١. أخبر عنهم بالمصدر للمبالغة، وكأنّهم عين النّجاسة.

٢. المراد ذوو نجس لخبث بواطنهم وفساد عقائدهم.

٣. لأن معهم الشرك الذي هو بمنزلة النجس.

٤. لأنهم لا يتطهرون ولا يجتنبون النجاسات فهي ملازمة لهم.

---

(١) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، ٢٨٠/٣
(٢) الفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة، ابن عابدين، ٥٦/١.
(٣) المحتسب، ابن جني، ٤٦/٢.
(٤) النحو الوافي، عباس حسن، ٤٦٢/٣.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٠/١٠.

يفهم من كلام الآلوسي هذا أنّ هناك اختلافاً في تفسير كون المشرك نجساً على قولين:

أحدهما: أنّهم عين النّجاسة، فهم أنجاس الأبدان، كالكلب والخنزير، وهذا القول منسوبٌ لابن عباس –رضي الله عنهما– [١]، وكذلك نقل عن الليث قوله: ((النّجس القذر من النّاس ومن كل شيء، يقال: رجلٌ نجسٌ. وقومٌ أنجاس، ولغة أخرى/ رجل نَجَس، وقومٍ نَجَس، ورجلان نجس، ومنه ما جاء في الآية على اعتباره مصدراً لا يثنّى ولا يجمع [٢].

وهذا الرأي هو القول الثاني الذي ذكره الزمخشري، إذ قال: ((أو جعلوا كأنهم النجاسة بعينها، مبالغة في وصفهم بها)) [٣]، ثم ينقل عن الحسن أنّ من صافح مشركاً توضّأ [٤].

وقد اختار الرازي هذا القول ودافع عنه، لأنّ ظاهر القرآن يدل على كونهم أنجاساً فلا يرجع عنه إلا بدليل منفصل، ولا يوجد –عنده– دليل قوي يصرف المعنى الوارد في الآية بكون ذواتهم نجساً إلى معنى آخر [٥].

أمّا **القول الثاني:** فهو بكون أبدانهم طاهرة أصلاً، وإنّما أصابها النّجس نتيجة لمصاحبتهم النّجاسة، فإن زالت عنهم رجعوا إلى أصلهم طاهرين. وقد نسب الآلوسي هذا المذهب إلى الفقهاء، فقد ذكر أنهم ذهبوا إلى أنّ أعيان المشركين طاهرة، ولا فرق بين عبدة الأصنام وغيرهم من أصناف الكفار في ذلك [٦].

والآلوسي يذكر نوعين من النّجاسات المصاحبة للأعيان، **الأولى:** معنوية تتمثل بفساد عقائدهم، وحملهم معهم الشرك الذي هو بمنزلة النّجس، **والثاني:** مادي، وهو ملاحقتهم للنّجاسات الظاهرة فلا يتطهّرون منها، ولا يجتنبوها، فهي ملازمة لهم [٧].

---

(١) التفسير الكبير، الرازي، المجلد الثامن، ٢٥/١٦.
(٢) انظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، ٤٨٨/٢.
(٣) الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٢٩.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) التفسير الكبير، الرازي، المجلد الثامن، ٢٥/١٦.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٠/١٠.
(٧) انظر: المصدر نفسه.

وهذا ما ذهب إليه قتادة عند تفسيره الآية، فقال: ((سماهم نجساً؛ لأنهم يجنبون ولا يغتسلوون، ويحدثون ولا يتوضؤون، فمنعوا من دخول المسجد، لأنّ الجنب لا ينبغي أن يدخل المسجد)) (١)، وعليه فإنّ النجاسة في كلا النوعين تزول عن الذوات لتعود طاهرة كما كانت، فنجاسة الشرك تزول بالإيمان، والجنابة وغيرها من النجاسات المادية تزول بالاغتسال.

وهذا القول مردود بأدلة نقليّة، منها ما روى أنّ النبي –صلىٰ الله عليه وسلّم– لقي حذيفة، فأخذ –صلىٰ الله عليه وسلّم– بيدة، فقال حذيفة: يا رسول الله، إنّي جنب، فقال: ((إنّ المؤمن لا ينجس)) (٢).

وهذا يعني أنّ الجنابة لا تقتضي النجاسة مطلقاً، لذا يرى الباحث أنّ المشركين وبالإخبار عنهم بالمصدر ((نجس)) أصبحوا كأنهم النجاسة بعينها، والمعلوم أنّ عين النجاسة لا يمكن أن تطهّر، بل إنها سبب في نجاسة غيرها، وعند إرادة تطهير ما يلازمها فلا بد من إزالتها، وعليه فإنّ الله تعالىٰ أراد إبعادهم عن المسجد الحرام لإبقائه طاهراً منهم، ووجودهم سببٌ في نجاسة أي مكانٍ يتواجدون فيه –والله أعلم–.

ومن ذلك أيضاً ما ورد في قوله تعالىٰ **(وَجَاءُو عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ)** [يوسف: ١٨]، إذ وقف الآلوسي عند المصدر ((كذب)) فذكر له ثلا ث قراءات، **الأولى:**((كَذِبٍ))، بالذال المنقوطة وجر الباء، وهكذا كتبت في المصحف العثماني، وقرأ بها الجمهور، لذا فهي الاختيار (٣)، وعليها يذكر الآلوسي أنّ معنى ((كذب)) في الآية يحتمل على ما يأتي:

أ. تقدير مضاف محذوف قبله، والمعنى: بدمٍ ذي كذب، لأنه لم يكن دم يوسف –عليه السلام– وإنّما كان دم شاةٍ(٤)، وهذا كما يقال: الليلة هلال، أي: ذات هلال، ومنه قولهم: شاهد عدل، أي شاهد ذو عدل (٥).

---

(١) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، ٢٧/٥.

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، أبو زكريا محيى الدين يحي بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٢هـ، ٦٥/٤.

(٣) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٢/١٢.وانظر: الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، اليشكري، أبو القاسم يوسف بن علي بن جبارة بن محمد الهذلي، (ت ٤٦٥هـ)، المحقق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، الناشر: مؤسسة سما للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص: ٥٧٥.

(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٢/١٢

(٥) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، ٢٠٣/٥.

ب. أنه وصفٌ بالمصدر مبالغةً، كأنه نفس الكذب وعينه، كما يقال: هو الكذب بعينه والزور بذاته، ويستشهد الآلوسي لهذا المعنى بقول الشاعر [*]:[الطويل]

أفيضوا على عزابكم من بناتكم   فما في كتاب الله أنْ يحرم الفضل
وفيهنّ فضلٌ قد عرفنا مكانه   فهن به جود وأنتم به بخل [1]

فـ ((جود)) و ((بُخل)) مصدران وضعا موضع الصفة للمبالغة، كما يقولون: شاهد عدل [2].وقد وصف الدّم في الآية بالمصدر الذي هو ((كذب)) على طريق المبالغة، لأن الدعوى التي علقت بذلك الدم، كانت في غاية الكذب [3].

ج. تأويل ((كذب)) بمكذوب فيه، فإن المصدر قد يؤول بمثل ذلك [4]، وهذا ما ذهب إليه الفرّاء، إذ قال: ((بدمٍ كذب معناه مكذوب والعرب تقول للكذب: مكذوب، وللضعف: مضعوف ..... فيجعلون المصدر في كثير من الكلام مفعولاً)) [5].

ويرى جعفر شرف الدين أنّ المراد من المصدر في الآية إنما هو من باب الاستعارة، لأن الدم لا يوصف بالكذب على الحقيقة، والمراد بذلك بدم مكذوب فيه [6].

لذا نجد أنّ الزركشي لا يقبل الأخذ بظاهر الآية، وإنّما يذكر أنه لا بد من تأويل هذه القراءة، ذلك لو أخذت على ظاهرها لأشكل لأن الكذب من صفات الأقوال لا الأجسام [7]، لذا فالمعنى مكذوب فيه.

والحقيقة أنّ هذه القراءة لا تحتاج إلى تكلف في التأويل، لأن الوصف بالمصدر ورد كثيراً في القرآن الكريم وكلام العرب، وقد دلّ في الآية السابقة على أنّ الدم أصبح عين الكذب، لأنه كان دليلاً على كذبهم، إذ وضعوا الدم فوق القميص، قال تعالى: (على قميصه) في حين أنّ الذي يفترسه الذئب يمزق ثيابه، ودمه يتغلغل من داخل القميص إلى خارجه وليس العكس.

(*) ذكر الزمخشري البيت الثاني في كتابه (أساس البلاغة)، ١٥٤/١. بلا نسبة.
(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٢/١٢.
(٢) انظر: تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٠م، ٢٢٠/١٢.
(٣) الموسوعة القرآنية، خصائص السور، جعفر شرف الدين، ١٥٠/٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٢/١٢.
(٥) معاني القرآن، الفرّاء، ٣٨/٢.
(٦) الموسوعة القرآنية، خصائص السور، جعفر شرف الدين، مرجع سابق، ١٥٠/٤.
(٧) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ١٧٠/٢.

ولعلّ من أروع ما قيل في تفسير هذه الآية على هذه القراءة، ما ذكره محمد رشيد رضاً من أن المراد في هذه الجملة الفذّة في بلاغتها، أنّهم جاؤوا بقميصه ملطخاً ظاهره بدمٍ غير دم يوسف –عليه السلام–، يدّعون أنّه دمه ليشهد لهم بصدقهم، فكان دليلاً على كذبهم، فنكر الدّم ووصفه باسم الكذب مبالغة في ظهور كذبهم في دعوى أنه دمه حتى كأنه هو الكذب بعينه، فالعرب تضع المصدر موضع الصّفة للمبالغة، كما يقولون: شاهد عدل ....، وقال على قميصه ليصوّر للقارئ والسّامع أنّه موضوع على ظاهره وضعاً متكلّفاً، ولو كان من أثر افتراس الذئب له لكان القميص ممزّقاً والدّم متغلغلاً في كل قطعة منه، ولهذا كلّه لم يصدّقهم [١].

أمّا **القراءة الثانية** التي ذكرها الآلوسي في الآية فهي ((كذبا)) بالذّال المنقوطة منصوباً، ونسبها إلى زيد بن علي –رضي الله عنهما–، وخرج على أنّه في موضع الحال من فاعل ((جاءوا)) بتأويل كاذبين [٢] وجوّز الزمخشري أن يكون مفعولاً له أيضاً [٣].

وأجاز الفرّاء هذه القراءة، لأنه يجوز في العربية أنْ تقول: جاء على قميصه بدمٍ كذبا كما تقول: جاءوا بأمرٍ باطل وباطلاً، وحقٍ وحقاً [٤]، فيما يضعف الآلوسي هذا القول، لأن فيه أن الحال من النكرة على خلاف الأصل [٥].

والقراءة الثالثة التي ذكرها الآلوسي في الآية هي ((كَدِب)) بالدال المهملة وليس من قلب الذال دالاً، بل هو لغة أخرى بمعنى كدر أو طري أو يابس فهو من الأضداد، وينسب هذه القراءة إلى عائشة –رضي الله عنها– والحسن [٦].

وزعم الأزهري أنّ مادة ((كدب)) أهملها الليث [٧]، فيما ضعف ابن فارس هذه القراءة فقال: ((أنّ الكدب الدم الطري، وقرئ ((بدمٍ كدب)) وفيه نظر)) [٨].

---

(١) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ٢٢٠/١٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي/ ٢٤٣/١٢.
(٣) الكشاف، الزمخشري، ص: ٥٠٧.
(٤) معاني القرآن، الفرّاء، ١٥٠/٤.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٢٣٤/١٢.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٣/١٢.
(٧) تهذيب اللغة، الأزهري، ٧٣/١٠.
(٨) مجمل اللغة، ابن فارس، ٧٨١/١.

أمّا في القاموس المحيط فقد جاء فيه أنّ ابن عبّاس قرأ ((بدم كدب))، أي: ضارب إلى البياض، كأنه دم قد أثّر في قميصه فلحقته أعراضه كالنقش عليه (١).

وقد نقل الآلوسي عن صاحب اللوامح (*) أنّ هناك مضافاً محذوفاً في هذه القراءة، والتقدير: بدمٍ ذي كدب، أي: أثر، لأن الكدب بياض يخرج من أظافر الشبان ويؤثر فيها فهو كالنقش ويسمى ذلك ((الفوف))(٢).

وكعادته يعقب الآلوسي على هذا القول ناقداً له بأن بعض المحققين لم يعتبر تقدير المضاف، وجعل ذلك من التشبيه البليغ أو الاستعارة فإنّ الدم في القميص يشبه الكذب من جهة مخالفة لونه لون ما هو عليه (٣).

أي: أنّ الدم الكدب لونه يميل إلى البياض، وهو بذلك يخالف لون الدم الحقيقي ((الأحمر)) لذا صار كأنّه عين الكذب، فهو من باب الوصف بالمصدر فلا يحتاج إلى تقدير محذوف.

يتضح من المثالين اللذين أوردناهما في باب الوصف بالمصدر أنّ الآلوسي كان مدركاً أهمية إقامة المصدر مقام المشتق في الوصف، لما يؤديه من دلالة على المبالغة في الحدث، على الرغم من عدم إنكاره لمن جعله مؤولاً بمشتق، أو حمل بعضهم على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، لذا نراه يورد كل هذه الأقوال ليدلل على إحاطته بالمعاني كلها، مستعيناً في بعض الأحيان بالقراءات الشاذّة للحصول على تفسيرٍ تامٍ للآية.

---

(١) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الثامنة، سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ١٢٩/١.

(*) هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد الرازي، المتوفى سنة ٤٥٤هـ، اعتنى كثيراً بتوجيه القراءات الشاذّة، وكان إماماً من الأئمة الثّقات في الحديث والروايات والسنّة والآيات. انظر: تاريخ الإسلام و وفيات المشاهيروالأعلام، الذهبي، مرجع سابق، ٤٨/١٠.
وانظر: مقدّمة تحقيق روح المعاني، ٢٣/١.

(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٣/١٢.

(٣) المصدر نفسه.

ثانياً: دلالات الأفعال:

الفعل، ما دلّ على اقتران حدث بزمان، ومن خصائصه صحة دخول قد، وحرفي الاستقبال، والجوازم، ولحوق المتصل البارز من الضمائر، وتاء التأنيث الساكنة، نحو قولك: قد فعل يفعل وسيفعل وسوف يفعل، ولم يفعل، وفعلت ويفعلن وافعلي وفعلن [١].

وتقوم الأفعال على ثلاثة أقسام هي: الماضي، والمضارع، والأمر بحسب ما يذهب إليه البصريون، فيما ذهب الكوفيون إلى أنّ الفعل الدّائم هو القسم الثالث وليس فعل الأمر؛ لأنه في أصله فعل مضارع[٢].

والأفعال من حيث بنيتها على نوعين: مجرّدة ومزيدة، والمجرّدة إمّا ثلاثيّة أو رباعيّة الأصل تزاد بعدد من حروف الزيادة المجتمعة في قولهم ((سألتمونيها)) [٣]، والمزيد الثلاثي إمّا مزيد بحرفٍ واحدٍ، أو بحرفين، أو بثلاثة أحرف، فيما المزيد الرباعي يكون مزيداً بحرفٍ واحدٍ، أو بحرفين، لأنّ أقصى ما تتكون منه الكلمة العربية هو الستة أحرف على الأغلب [٤].

ولكل زيادة على أصل الكلمة أثر في دلالتها، لأنّ زيادة المبنى يؤدي إلى اختلاف المعنى، لذا فإنّ الأفعال المزيدة لها دلالات تؤديها من خلال السياق الذي ترد فيه، وقد تنبه علماء العربية الأوائل إلى هذا القانون الصرفي الدّلالي في الأفعال، وأولوه عنايتهم في دراساتهم المختلفة، ومنهم الآلوسي الذي وقف عند دلالة الأفعال، مبيناً الفائدة من زيادة الحرف فيها، وأثرها في اختلاف المعاني، لذا سأقف عند صيغ الأفعال المزيدة التي وردت في تفسيره، موضحاً الدّلالات التي ذكرها لها من خلال سياقها القرآني، وهي على نوعين:

أولاً: الفعل الثلاثي المزيد: ويعني ما زاد على الثلاثي المجرد إمّا أن يزيد عليه بحرفٍ أو بحرفين أو بثلاثة أحرف [٥].

---

(١) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص: ٣١٩.
(٢) المدارس النحوية، د. خديجة الحديثي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، مطبعة الجامعة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص: ٩٨.
(٣) انظر: المنصف، ابن جني، ص: ٩٨.
(٤) ذكر ابن عصفور أنه قد تلحقه أربع زيادات فيصير على سبعة أحرف، وهو أقصى ما ينتهي المزيد، انظر: الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور، ص: ٥٧.
(٥) شذا العرف في فن الصّرف، الحملاوي، ص: ٢٧.

١. المزيد بحرف: ويأتي على:

أ. بناء ((أفعل)):

هذه الصيغة مزيدة بالهمزة على البنية المجرّدة للفعل ((فَعَل))، وتؤدي هذه الزيادة دلالات مختلفة. وقد ذهب العلماء إلى أنّ المعنى الغالب في ((أفعل)) تعدية ما كان ثلاثياً، وهي أن يجعل ما كان فاعلاً للازم مفعولاً لمعنى الجعل، فاعلاً لأصل الحدث على ما كان، فمعنى ((أذهبت زيداً))، جعلت زيداً ذاهباً، فزيد مفعول لمعنى الجعل الذي استفيد من الهمزة، فاعلٌ للذهاب كما كان في ((ذهب زيد)) (١).

وعدّ اللغويون زيادة الهمزة في الثلاثي اللازم تقصد تعديته قياساً مطّرداً (٢). ولكنّ هذه التعدية بالهمزة تختلف عن تعدية الفعل بالأصل، إذ إنّ المفعول به للفعل المتعدّي بالهمزة يكون مفعوله هو الفاعل الحقيقي للحدث، كما كان في الفعل اللازم، أمّا المفعول به للفعل المتعدّي بالأصل فهو واقع عليه الحدث حقيقةً.

ولا تقتصر زيادة الهمزة على الفعل اللازم فيصير بها متعدّياً إلى مفعولٍ واحدٍ، فقد تزداد – أيضاً– على الفعل المتعدي إلى واحد، فيصير بزيادتها متعدياً إلى اثنين، نحو: ((أحفرت زيداً النهر)) أي: جعلته حافراً له، فالأول: مجعول، والثاني: محفور، وهكذا إن كان الفعل متعدياً إلى اثنين، صار بالهمزة متعدياً إلى ثلاثة مفاعيل (٣).

وقد تنبه الآلوسي إلى معنى التعدية للهمزة من الفعل الثلاثي المزيد بها في أوله، فذكر ذلك في مواضع عديدة من تفسيره، ومنها: وقوفه عند الفعل ((أفاض)) في قوله تعالىٰ **(فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ)** [البقرة: ١٩٨]، إذ يقول: ((أفضتم)) من الإفاضة، من فاض الماء إذا سال منصبّاً، وأفضته أسلته، والهمزة فيه للتعدية، ومفعوله مما التزم حذفه للعلم به (٤).

---

(١) شرح شافية ابن الحاجب، الرضي، الاستراباذي، ٨٦/١-٨٧.
(٢) شذا العرف في فن الصّرف، الحملاوي، ص: ٣٩.
(٣) شرح شافية ابن الحاجب، الرضي، الاستراباذي، ٨٧/١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ١٩١/٣.

ومعنى كلامه أنّ الفعل الثلاثي المجرد ((فاض)) لازمٌ، زيدت في أوله همزة ((أفاض)) لإفادة التعدية، مفعوله محذوف لكونه معلوم، وتقديره: أفضتم أنفسكم [١].

وقد حدث حذف في الفعل ((أفضتم))، فأصله ((أفيضتم)) نقلت حركة الياء إلى الفاء قبلها، فتحركت الياء في الأصل وانفتح ما قبلها، فقلبت ألفاً ثم حذفت [٢].

ثم ينتقل الآلوسي بعد هذا الشرح الصرفي للفعل ((أفضتم)) إلى معناه في الآية، إذ يقول: ((والمعنى هنا فإذا دفعتم أنفسكم بكثرة من عرفات، و ((مِنْ)) لابتداء الغاية، وعرفات موضع بمنى وهو اسم في لفظ الجمع فلا تجمع [٣]

وهذا يعني أنّ الإفاضة اندفاع من مكان ضيّق يمثله في الآية جبل عرفات لكثرة الحجاج المجتمعين فيه إلى مكان واسع هو مزدلفة. وهذا المعنى ذكره النيسابوري بقوله: ((أفضتم: دفعتم بكثرة منها إلى مزدلفة كفيض الإناء عند الامتلاء، والإفاضة: سرعة الركض، وأفاضوا في الحديث: اندفعوا فيه)) [٤].

وكذلك ذهب ابن عاشور إلى أنّ الإفاضة هو الخروج بسرعة، وعلّل تسمية الخروج من عرفة إفاضة؛ لأنهم يخرجون في وقت واحدٍ وهم عدد كثير فتكون لخروجهم شدّة [٥]

وكان الزّجاج قد سبقهم جميعاً لهذا المعنى، بل أضاف إلى كل ما في اللغة من باب الإفاضة فليس يكون إلا من تفرقة أو كثرة [٦].

فيما ذهب الطبري إلى أنّ دلالة الإفاضة هي الرجوع من حيث البدء [٧]. ومما وقف عنده الآلوسي من الأفعال الثلاثية المزيدة بالهمزة للتعدية أيضاً الفعل ((أجاء)) في قوله تعالىٰ **(فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ)** [مريم: ٢٣]، فقد نقل آراء العلماء في دلالته، فذكر منها:

---

(١) انظر، الكشاف، الزمخشري، ص: ١٢١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي/ ١٩١/٣.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) إيجاز البيان عن معاني القرآن، النيسابوري، ١٤٣/١.
(٥) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٢٣٨/٢
(٦) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٢٧٢/١.
(٧) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٣٤٤/٢.

١. أنّ معنى ((فأجاءها)) أي: ألجأها، وهو قول الزمخشري وجماعة، وعليه فإنّ الفعل ((أجاء)) مزيد بالهمزة، والثلاثي ((جاء)) إلا أنّ استعمال المزيد قد تغيّر بعد الزيادة إلى معنى الإلجاء، تقول: جئت المكان، وأجاءنيه زيد، كما تقول: بلغته وأبلغنيه [١].

وهذا ما ذكره الفرّاء قبل ذلك إذ قال: ((ومن أمثال العرب: شر ما ألجأك في مخة عرقوب، ومنهم من يقول: شرّ ما أجاءك، والمعنى واحد)) [٢].

٢. بمعنى الاضطرار، إذ ينقل الآلوسي عن الصّحاح، أجأته إلى كذا بمعنى ألجأته واضطررته إليه، فقال زهير بن أبي سلمى: [الوافر]

وجار سار معتمداً عليكم [*] أجاءته المخافة والرجاء [٣]

وأهل الحجاز يقولون: الإجاءة؛ تقول: ما أجاءك إلى كذا وكذا؟ أي: ما اضطرك إليه [٤]؟

٣. أن المعنى هو جاء بها، وهو اختيار أبي حيان [٥]، وهذا يعني أنّ ((أجاء)) من جئت، كما تقول: فجاء بها المخاض، فلما ألقيت الباء جُعل في الفعل ألف، كما تقول: آتيتك زيداً، تريد أتيتك بزيد [٦].

٤. فأجاءها من المفاجأة، وقد استدل الآلوسي لهذه الدّلالة الصرفية بقراءة حماد بن سلمة عن عاصم التي تحتمل أن تكون الهمزة فيها قد قلبت ألفاً ويحتمل أن تكون بين بين غير مقلوبة، مما تدل على دلالة الفجأة في الفعل [٧].

نلحظ –مما تقدّم– أنّ الآلوسي يحاول أن يذكر جميع ما قيل في البناء من أقوال اللغويين والمفسرين وحتى القراءات المتواترة والشاذة للوصول إلى الدّلالة الصرفية للكلمة، إلا أنّه في هذا الموضع لم يرجح بين الأقوال واكتفى بذكرها فقط.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٥٨/١٦. وانظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٦٣٤.
(٢) معاني القرآن، الفرّاء، ١٦٤/٢. وانظر: روح المعاني، الآلوسي، ٨٥/١٦.
(*) وردت في تهذيب اللغة، الأزهري، ١٥٨/١١، بلفظ (إلينا) فيما جاء في الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ٤٢/١، بلفظ (إليكم).
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٨٥/١٦.
(٤) الجيم، أبو عمر و إسحاق بن مرّار الشيباني (ت ٢٠٦هـ)، المحقق: إبراهيم الأبياري، راجعه: محمد خلف أحمد، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ٧٠/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٥٨/١٦.
(٦) معاني القرآن، الفرّاء، ١٦٤/٣
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٥٨/١٦-٥٩.

ويرى الباحث أنّ الراجح في معنى ((فأجاءها)) في الآية هو ((ألجأها))، إذ إنّ زيادة الهمزة في أول الفعل الثلاثي ((جاء)) غيرت معناه إلى الإلجاء، واستعملته العرب بهذا المعنى، والدّليل على ذلك أنّ ابن عبّاس –رضي الله عنهما– سئل عن معنى ((فأجاءها)) في الآية، فقال: ((فألجأها))، قيل له: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أمّا سمعت الشاعر وهو يقول (*):[الرّمل]

إذ شددنا شدّة صادقة فأجأناكم إلى سفح الجبل (١)

أي: فألجأناكم –والله أعلم–.

ومن معنى التعدية أيضاً أنْ يضَّمن الفعل معنى التصيير، فيصير الفاعل لأصل الفعل مفعولاً، فإن كان لازماً تعدى لواحد، وقد أشار الآلوسي إلى هذا المعنى عند تفسيره للفعل ((ازينت)) في قوله تعالىٰ (**حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ**) [يونس: ٢٤]، إذ ذكر أنّ الأعرج وآخرين قرأوا((أزينت)) بوزن أفعلت كـ أكرمت، وهي في الآية للصيرورة، أي: صارت ذات زينة أو صيرت نفسها كذلك (٢).

وكان ابن جني قد سبقهُ إلى معنى هذه القراءة، إذ قال: ((أزينت)) صارت إلى الزينة بالنبت، ومثله من (أفعل)، أي صار إلى كذا ....، وأحصد الزرع وأجزّ النخل: أي صار إلى الحصاد والجزاز .... (٣).

وأنكر الزجاج جودة هذه القراءة، فقال: ((ومن قرأ أزينت بـالتخفيف فهو على ((أفعلت))، أي: جاءت بالزينة، وازّينت بالتشديد أجود في العربية، لأن ((أزينت)) الأجود فيه في الكلام أزانت)) (٤)، وقد يأتي هذا البناء أيضاً للدّلالة على السّلب والإزالة كـ أقذيته وأشكيته، أي: أزلت القذى عن عينه وأزلت شكايته (٥)، وقد وقف الآلوسي عند هذا المعنى للبناء ((أفعل)) عند تفسيره للفعل ((أخفيها)) في قوه تعالىٰ (**أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى**) [طه: ١٥]، إذ ينقل عن أبي علي الفارسي أنّ المعنى: أكاد أظهرها بإيقاعها، على أنّ أخفيها من ألفاظ السّلب بمعنى: أزيل خفاءها، أي: ساترها، وهو في الأصل ما يلف به القربة ونحوها من كساء وما يجري مجراه (٦).

(*) الشاعر هو حسان بن ثابت بن المنذر الخزرجي الأنصاري، أبو الوليد، الصحابي وشاعر الرسول –صلىٰ الله عليه وسلّم– وأحد المخضرمين الذين أدركوا الإسلام، توفي سنة (٥٤هـ). انظر: الإتقان في علوم القرآن. السيوطي، ٧١/٢. وانظر: تهذيب التهذيب، العسقلاني، ٢٤٧/٢.

(١) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، بنت الشاطيء، عائشة محمد علي عبد الرحمن (ت ١٤١٩هـ)، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص: ٣٢٤.

(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٩٨/١١.

(٣) المحتسب، ابن جني، ٣١٢/١.

(٤) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ١٥/٣.

(٥) انظر: فتح المتعال على القصيدة المسماة بلامية الأفعال، الرائقي، حمد بن محمد الصعيدي المالكي (ت ١٢٥٠هـ)، المحقق: إبراهيم بن سليمان البعيمي، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، سنة ١٤١٧هـ-١٤١٨هـ، ص: ٢٣٨

(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦٤/١٦.

وهذا يعني أنّ الهمزة في الفعل ((أخفى)) أفادت سلب وإزالة الخفاء لذا فإنّ الفعل ((خفيت)) يدل على الستر، أمّا ((أخفيتُ))، فمعناه أظهرت، فهما متضادان في الدّلالة، فيما ينقل الآلوسي عن أبي عبيدة قوله: إنهما بمعنى واحد (١).

ويبدو أنّ الآلوسي يرجح تضادهما في الدّلالة، لذا نراه يستشهد له بقول امرئ القيس (*):[المتقارب]

وإن تدفنوا الدّاء لا نخفه   وإن توقدوا الحرب لا نقعد (٢)

ثم يؤيده بالقراءات القرآنية إذ يذكر أنّ قراءة أبي الدّرداء وآخرين ((أَخفيها)) بفتح الهمزة، فإنّ أخفاه بمعنى أظهره لا غير في المشهور (٣).

ثم يقوي هذا المعنى من خلال السياق القرآني، فيذكر أنّ الذي يرجح كون المعنى ((إظهارها)) وليس ((سترها))، قوله تعالىٰ (**لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى**)، إذ لا وجه لقولك: أسترها لأجل الجزاء، وإن كان بعضهم جوّز ذلك، ووجّه بأنّ تعمية وقتها لتنتظر ساعة فساعة، فيحترز عن المعصية، ويجتهد في الطاعة، وتعقب هذا القول بأنّه تكلف ظاهر مع أنّه لا صحة له إلا بتقدير: لينتظر الجزاء أو لتخاف وتخشى (٤).

ويمكننا أن نضيف سبباً آخر لترجيح كون الهمزة للسّلب والإزالة في الفعل ((أخفيها)) وهو أنّ الفعل ((كاد)) إذا كان مثبتاً في الجملة فإنّه ينفي ما بعده، فقولك: كدت أذهب، أي: أنّك لم تذهب، وعكسه صحيح، وقد جاء في الآية مثبتاً لذا فإنّ معنى الإظهار فيها أنسب من السّتر، فالمعنى: أكاد أظهرها، أي: أنّ الله تعالىٰ لم يظهرها، والمعلوم أنّه –سبحانه– أخفاها عن جميع مخلوقاته –والله أعلم–.

وتنفرد صيغة ((أفعل)) بدلالة التعريض، ذلك أنّ الفعل المجرد في الغالب يكون متعدّياً نحو: حصر، وحبس، وقتل، وقبر، فإذا زيدت الهمزة لم يؤثر في عمله، فبقي على حاله من التعدي، ولكنها تؤثر في حكم المفعول به، لأنّ الحدث مع المجرد متحقق الوقوع على المفعول به، فإذا دخلت الهمزة صار محتمل الوقوع، فتقول: أقتلته، أي: عرضته لأن يكون مقتولاً .. قتل أولاً، وأسقيته، أي: جعلت له ماء وسقيا شُرب، شَرب أم لم يشرب (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦٤/١٦.
(*) انظر: ديوان امرئ القيس، ص: ١٨٦.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦٤/١٦.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ٢٦٥/١٦.
(٥) انظر: الكتاب، سيبويه، ٥٩/٤
وانظر: شرح شافية ابن الحاجب، الرضي الاستراباذي، ٨٨/١.

وقد تناول الآلوسي هذه الدّلالة في بناء ((أفعل)) في تفسيره، كما في الفعل ((أقبره))، في قوله تعالىٰ (**ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ**) [عبس: ٢١]، فقد فرّق صاحبنا بين الفعلين ((أقبر، وقبر))، فذكر أنّ قَبرَ الميّت إذا دفنه بيده، ومنه قول الأعشى (*).[السَريع]

لو أسندت ميتاً إلى نحرها عاش ولم ينقل إلى قابر

وأقبره إذا أمر بدفنه أو مكّن منه (١).

ويشير الآلوسي إلى دلالة التعريض في هذا الفعل بقوله: ((فأقبره أي جعله ذا قبر توارى فيه جيفته تكرمة له .... والمراد من جعله ذا قبر أمره –عزّ وجل– بدفنه)) (٢)

وهذا يعني أنّ الإقبار أن تهيء له قبراً، سواء قبر الميّت فيه أم لم يقبر، وعليه فإنّ ((قبرت الميت)) يعني: دفنته، فتحقق الحدث على المفعول به، فلمّا دخلت عليه الهمزة ((أقبرته)) صار محتمل الوقوع.

ومما ذكره الآلوسي أيضاً في دلالة التعريض لبناء ((أفعل)) ما جاء في قوله تعالىٰ (**فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**) [البقرة: ١٩٦]، إذ يقول: ((والإحصار والحصر كلاهما في أصل اللغة بمعنى المنع مطلقاً، وليس الحصر مختصاً بما يكون من العدو، والإحصار بما يكون من العدو، والإحصار بما يكون من المرض والخوف)) (٣).

وهو بذلك يذهب إلى ما ذهب إليه الزجاج من أنّه يقال للذي يمنعه الخوف والمرض أُحصر وللمحبوس حُصِر، وإنّما كان ذلك هو الحق، لأن الرجل إذا امتنع عن التصرفَ فقد حبس نفسه، فكأن المرض أحبسه أي جعله يحبس نفسه، ولا يجوز فيه أحصر (٤).

وقد أشار الآلوسي إلى دلالة التعريض في الآية، بقوله: ((حصره العدو، وأحصره كصده وأصده، فلو كانت النسبة إلى العدو معتبرة في مفهوم الحصر لكان التصريح بالإسناد إليه تكراراً، ولو كانت النسبة إلى المرض ونحوه معتبرة في مفهوم الإحصار لكان إسناده إلى العدو مجازاً وكلاهما خلاف الأصل (٥).

(*) انظر: ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة ص: ١٨٩.
(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٠٤/٢٨.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ١٧٥/٣.
(٤) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٢٦٧/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ١٧٥/٣.

ويميل الباحث إلى القول بأنّ أحصرتم هو أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين الحج من مرض أو كسر أو عدو، ويقال أحصر فهو محصر، فإن حبس في دار أو سجن قيل حصر فهو محصور (١).

ومن دلالات ((أفعل)) –أيضاً– دخول الفاعل في حدث الفعل، ويكثر ذلك عندما يكون ((أفعل)) دالاً على زمان أو مكان، فقد ذكر الاستراباذي أن الفاعل قد يدخل في الزمان المشتق منه أفعل، نحو: أصبح، أي دخل في الصّباح، أو قد يدخل في المكان الذي هو أصله، والوصول إليه، كـ أكدى، أي: وصل إلى الكدية (٢).

وقد عدّ ابن يعيش هذه الدّلالة في بناء ((أفعل)) من الصيرورة، إذ قال: ((أَنْ يكون للصيرورة، نحو قولك: أصبحنا وأمسينا وأفجرنا، أي: صرنا في هذه الأوقات)) (٣).

ولم يكن الآلوسي بعيداً عن هذه الدّلالة في تفسيره، إذ وقف عند الفعل ((أفلح)) في قوله تعالىٰ **(قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ)** [المؤمنون: ١]، فذكر أنّ الفلاح: الفوز بالمرام، وقيل البقاء في الخير، والإفلاح الدخول في ذلك كالإبشار الذي هو الدخول بالبشارة، وقد يجيء متعدياً وعليه قراءةُ طلحة بن مصرف وعمرو بن عبيد: ((أُفلِحَ)) بالبناء للمفعول (٤).

وكان الزمخشري قد سبقه في هذا القول، إذ ذكر أنّ ((أفلح)) دخل في الفلاح، كأبشر دخل في البشارة، ويقال: أفلحه أصاره إلى الفلاح (٥).

وبعد استعراض هذه النماذج من صيغة ((أفعل)) في تفسير روح المعاني يتبيّن أنّ صاحبه أورد الصّيغة بمعانٍ متعدّدة هي: التعدية وهو الأصل فيها، وكذلك الاضطرار والسّلب والإزالة، والتعريض، وإفادة دخول الفاعل في حدث الفعل الزماني والمكاني.

---

(١) انظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٢٦٧/١.
(٢) شرح شافية ابن الحاجب، الرضي الاستراباذي، ٩٠/١.
(٣) شرح الملوكي في التصريف، ابن يعيش، تحقيق: الدكتور فخر الدّين قباوة، ص: ٦٩.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٦/١٨.
(٥) الكشاف، الزمخشري، ص: ٧٠٣.

ب. بناء ((فاعل)):

وهو أحد أوزان الفعل الثلاثي المزيد بالألف بعد فائه، ومصدره يكون على وزن ((فِعال)) و ((مفاعلة))، نحو قولنا: ((قاتل قتالاً ومقاتلة))(١)، ويأتي غالباً لنسبة مصدر الفعل الثلاثي إلى أحد الأمرين متعلقاً بالأمر الآخر (٢)، أي: أنّه كثر في معنى المشاركة بين اثنين، فأصله أن يكون بتساوي فاعلين في فعل، فحين أقول: ((كاتبت فلاناً))، يعني ذلك: جرت مكاتبة بيني وبينه، فهو شاركني العمل، وهذا ما أوضحه المبرد بقوله: ((ومعنى (فاعل) إذا كان داخلاً على فعل أنّ الفعل من اثنين أو أكثر، وذلك لأنّك تقول: ضربت، ثم تقول: ضاربت، فتخبر أنّه قد كان إليك مثل ما كان منك)) (٣).

وكان سيبويه قد سبقه إلى هذا القول، فذكر أنّه: إذا قلت ((فاعلته))، فقد كان من غيرك إليك، مثل ما كان منك إليه حين قلت: فاعلته، ومثل ذلك ضاربته، وفارقته، وكارمته)) (٤)، وقد يجيء ((فاعلت)) لا تريد به عمل اثنين، إنّما يخرج إلى معانٍ أخرى، منها (٥):

أ. أنْ يأتي بمعنى ((فعّل))، يعني التكثير، نحو: ضاعفت، بمعنى ضعّفت، وناعمت، بمعنى نعّمت.
ب. أنْ يأتي بمعنى ((فَعَل))، نحو سافرت.
ج. أنْ يأتي بمعنى ((أفعل)) نحو: عافاك الله، بمعنى أعفاك الله.

وقد استفاد الآلوسي من هذه الدّلالات في تفسيره، و وظّفها توظيفاً دقيقاً، وفرّق بينها في سياقاتها القرآنية، فممّا ذكره من الأفعال التي تؤدي معنى ((المشاركة)) هو الفعل ((شاركهم)) في قوله تعالىٰ (وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ) [الإسراء: ٦٤]، فهذا خطاب الله تعالىٰ إلى إبليس اللعين بمشاركة الإنسان في الأموال والأولاد، واختلف أهل التأويل في كيفيّة هذه المشاركة، وقد نقل الآلوسي هذا الاختلاف ناسباً الأقوال إلى أصحابها، ومرجحاً بينها.

---

(١) انظر: أبنية الصّرف عند سيبويه، د. خديجة الحديثي، مرجع سابق، ص: ٣٩٥. وانظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، ٢٥٣/٣.
(٢) شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين الإستاباذي، ٢٥٣/١.
(٣) المقتضب، المبرد، ٧٢/١.
(٤) الكتاب، سيبويه، ٦٨/٤.
(٥) شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين الإستراباذي، ٢٥٥/١

فقد ذكر أنّ مشاركة الشيطان لبني آدم في الأموال تحتمل معنيين [١]: **أحدهما** يفيد العموم وذلك بحملهم على كسبها مما لا ينبغي وصرفها فيما لا ينبغي، **والآخر**: يفيد التخصيص فقد قيل: بحملهم على صرفها بالزنى. وعن الضحاك: بحملهم على الذّبح للآلهة. وعن قتادة: بحملهم على تسييب السوائب [*] وبحر البحائر..

ثم يعقّب بعد ذلك بالقول: ((والتعميم أولىٰ)) [٢]، على اعتبار أنّه جامع لكل أقوال العلماء في معنى هذه المشاركة.

فيما نقل الطبري عن بعضهم قوله: إنّ المشاركة التي عنيت في الآية هو أمره إياهم بإنفاق أموالهم في غير طاعة الله، واكتسابهموها من غير حلّها [٣].

ويميل الباحث إلى القول بأن المشاركة بالأموال، إنّما يكون بالذّبح لغير الله –تعالىٰ–، وكذلك كل طعام لم يذكر اسم الله عليه فللشيطان فيه شركة، فقد ورد عن النبي –صلىٰ الله عليه وسلّم– قوله: ((إذا دخل الرجل بيته فذكر الله عند دخوله، قال الشيطان: لا مبيت لكم ولا عشاء، وإذا دخل الرجل ولم يذكر الله عند دخوله، قال الشيطان: أدركتم المبيت، فإذا لم يذكر الله عند طعامه، قال: أدركتم المبيت والعشاء)) [٤].

وهذا يدل بوضوح على مشاركة الشيطان لطعام الإنسان إن لم يذكر اسم الله عليه –والله أعلم–.

أمّا المشاركة في الأولاد التي عنيت في الآية، فإنّ الآلوسي يرجّح أن تكون بالحث على التوصل إليهم بالأسباب المحرمة، وارتكاب ما لا يرضي الله تعالىٰ فيهم [٥]، فهذه الدّلالة تفيد عموم ما يرتكبه الآباء من أمور محرّمة في الأبناء، وهي أولى من الدّلالات التي تفيد الخصوص المنقولة عن ابن عبّاس –رضي الله عنهما– ، ومن أنّ هذه المشاركة تعني حملهم على تسمية أولادهم بـ عبد الحارث، وعبد شمس.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٥٨٨/١٤.
(*) السوائب جمع سائبة، وكانت العرب إذا نذرت في برء من مرض أو قدوم من سفر أو وصول إلى أمل يقولون: ناقتي سائبة وهي أن تسيب فلا تمنع من مرعي ولا تطرد من ماء ولا ينتفع بها. انظر: تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، ابن أبي نصر، أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الأزدي (ت ٤٨٨هـ)، المحقق: د. زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، مكتبة السنّة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص: ٥١٣.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٥٨٨/١٤.
(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ١٣٧/١٥.
(٤) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، ١٥٩٨/٣، رقم الحديث: ٢٠١٨. وانظر: سنن ابن ماجة، ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ١٢٧٩/٢، رقم الحديث: ٣٨٨٧
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٥٨٩/١٤.

وفي رواية حملهم على أن يرغّبوهم في الأديان الباطلة ويصبغوهم بغير صبغة الإسلام، وفي أخرى: حملهم على تحصيلهم بالزنى، وفي أخرى: تزيين قتلهم إياهم خشية الإملاق والعار (١).

ولعلّ من أعجب ما قيل من دلالات خاصة توضح كيفية هذه المشاركة، ما نقله الآلوسي عن مجاهد من أنّ الرجل إذا لم يسمِّ عند الجماع، فالجان ينطوي على إحليله فيجامع معه، أي: ينزل في فرج المرأة كما ينزل الرّجل (٢)، ويستدل أصحاب هذا القول بما روي عن أنّ رجلاً قال لابن عبّاس: ((إنّ امرأتي استيقظت وفي فرجها شعلة من نار، قال: ذلك وطء الجن))، وهذا باطل، لا أصل له عن ابن عباس وجعفر بن محمد (٣).

يتّضح لنا –مما تقدّم– أنّ الفعل على وزن ((فاعل)) الدال على المشاركة إنْ يحتمل دلالات خاصة عند العلماء، فإنّ الآلوسي يحاول جمع أقوالهم في دلالة عامّة، لأنه يريد أن يحقق شموليّة تامة في دلالة الصّيغة، فلا يترك للقارئ مجالاً للشّك في قدرته على احتواء كل الأقوال الواردة في معنى الصيغة.

وقد يأتي الفعل على وزن ((فاعل))بمعنى ((فعّل)) لإفادة التكثير عند الآلوسي، فقد وقف عند الفعل ((حافظ))في قوله تعالىٰ (**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى**) [البقرة: ٢٣٨]، فذكر أنّ معناه: ((داومُوا على أدائها لأوقاتها من غير إخلال كما ينبىء عنه صيغة المفاعلة المفيدة للمبالغة)) (٤).

ولا شك أنّ المداومة تستدعي كثرة القيام بالفعل حتى يصبح كالدّأب مع الالتزام بوقت محدد لبدايته ونهايته، لذا أطلق لفظ ((الداوم)) على العمل الذي يؤديه الإنسان يومياً في وقت معين منه وبصورة مستمرّة.

ولم يغفل الآلوسي عن معنى المشاركة في الفعل ((حافظ)) أيضاً فألمح إلى أنّه جاء على صيغة ((فاعل)) للدّلالة على حدوث الحفظ بين طرفين، هما العبد وربّه، إذ لم يذكر أنّ الصلاة تهيئ النفس لفواضل الملكات؛ لكونها الناهية عن الفحشاء والمنكر، أو ليجمع بين التعظيم لأمر الله تعالىٰ والشفقة على خلقه(٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٥٨٩/١٤.
(٢) المصدر نفسه. وانظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، ١٤٣/٣.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) روح المعاني الآلوسي، ٣٣٨/٣.
(٥) المصدر نفسه.

وكلامه هذا يعني أنّ كل من حافظ على الصلاة وأدّاها بوقتها وأركانها وخشوعها فهي أيضاً تحافظ على رعايته، فتردعه عن الفحشاء والمنكر، وبذلك يكون الفعل ((حافظوا)) في الآية دالاً أيضاً على المشاركة بين العبد وربّه، وكأنّه قيل: احفظ هذه الصلاة يحفظك الله –تعالىٰ– الذي أمرك بها[1].

نستخلص من ذلك أنّ الآلوسي يرى في صيغة ((فاعل)) للأفعال دلالة أصلية هي المشاركة لا تغادر معناها وإن دلّت على معانٍ ثانوية أخرى معها، ومنها المداومة والاستمرار والمبالغة.

ج. بناء ((فعّل)):

الزيادة الحاصلة في هذه الصيغة هي بتضعيف عين الفعل، فقد ذكر ابن جني في المنصف أنّ أبا عثمان المازني قال: ((وقد تزداد العين في مثل (فعّل))) [2]، ومعناه في التحليل الصّوتي تطويل مدّة النطق بها من مخرجها وكأنّها تنطق مرتين من موضعها [3]، فقد ذكر الثمانيني أنّ ((من أقسام الزيادة في موضعها قسم يكون بتكرير العين فقط نحو: ((سلّم)) ووزنه ((فعّل))، والزيادة هنا من ضرب يكون بتكرير حروف الأصل، لذلك يقال لها: الزيادة من موضعها [4].

في حين عدّ براجستراسر الزيادة هنا نوعاً من المدّ، فقال: ((فالتشديد مدّ للحروف الصامتة نظير لمدّ الحروف الصائتة، أي: الحركات، فإنّ الحروف المشدّدة، وخصوصاً المتمادة منها، من أهم خصائصها أنّ امتداد نطقها أطول من امتداد نطق الحروف غير المشدّدة)) [5].

ويفهم من هذا الكلام أنّ المحدّثين نظروا إلى التشديد من ناحية صوتيّة، فاتجهوا إلى القول بأنّه مدٌّ للحرف الصامت ليصبح صوتاً طويلاً، بينما نظر القدامى إليه صرفياً فعدّوه تكريراً للعين وتشديدها، وليس مدّاً للصامت فيها، وهذا ما ذهب إليه عبد الصبور شاهين بقوله: ((فإذا نظرنا في نطق الصامت المضعف إلى طبيعة العملية النطقية ووحدتها –قلنا: إنّه صامت طويل، يشبه الحركة الطويلة التي تساوي ضعف الحركة القصيرة. هذا من الناحية الصوتية. أمّا إذا نظرنا إلى أصله من الناحية الصرفية، أي: من حيث جواز تقسيمه قصيرين، قلنا: أنّه صامت مكرّر)) [6].

---

(١) البحر المحيط، أبو حيّان، ٢٤٨/٢.
(٢) المنصف، ابن جني، ١٦٢/١.
(٣) انظر: المنهج الصوتي للبنية العربية، د. عبد الصبور شاهين، ص: ٧٠.
(٤) شرح التصريف، الثمانيني، عمر بن ثابت، تحقيق: إبراهيم البعيمي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٩م، ص: ٢٢٠.
(٥) التطور النحوي، براجستراسر، أخرجه وصححه: الدكتور رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص: ٥٣.
(٦) المنهج الصوتي للبنية الصوتية، د. عبدج الصبور شاهين، ص: ٢٠٧.

وإلى ذلك ذهب الدكتور غانم قدوري أيضاً، وقد بين رأيه في هذه الظاهرة قائلاً: ونحن هنا أمام اتجاهين في معالجة الصوت المشدّد، الاتجاه الأول يعتمد على التحليل الصوتي، فيكون الصوت المشدّد على أساسه صوتاً واحداً أطيل الاعتماد عليه، ولكن دون أن يستغرق زمان صوتين اثنين في طوله.

والاتجاه الثاني يعتمد على التحليل الصّرفي، فيكون الصوت المشدّد على أساسه قائماً مقام صوتين متماثلين صحيحين غير ناقصين [(١)].

وعليه فإنّ دراستنا الصّرفية لبناء ((فعّل)) يتركّز على أنّ عين الفعل المشدّدة هي زيادة في بنية الكلمة، لها أثرها في تغيّر الدّلالة، فغالباً ما تأتي هذه الصّيغة للتكثير، وتكرار حدوث الفعل، يقول ابن جني: ((اعلم أنّ فعّلت أكثر ما يكون بتكرار الفعل)) [(٢)]، إلا أنّه إن كان متعدّياً كان التكثير في متعلقه، أي: في مفعوله نحو: غلّقت الأبواب، وقطّعت الأيدي، وإن كان لازماً كان التكثير في فاعله، نحو: جوّلت، وطوّفت، أي: أكثرت الجولان والطوفان وفيه نظر؛ لأن التكثير ليس في الفاعل بل في الفعل [(٣)].

ثم يعقب ركن الدين الاسترباذي على هذا الكلام من أنّ المراد بالقول ((إنّ التكثير في المفعول)) أنّه لا يستعمل غلّقت بالتضعيف إلا إذا كان المفعول جمعاً حتى لو كان واحداً وغلّق مرّات كثيرة. لم يستعمل الإغلاق بلا تضعيف إلا على سبيل المجاز [(٤)].

وأشار اللغويون إلى دلالات أخر لبناء ((فعّل))، منها التعدية، والسّلب، والنّسبة، وغيرها من المعاني. وقد وقف الآلوسي عند طائفة من هذه الدّلالات وهو يفسّر كلام الله العزيز، ومما ذكره في دلالة التكثير لهذه الصيغة هو الفعل ((غلّقت)) في قوله تعالىٰ **(وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ)** [يوسف: ٢٣].

---

(١) انظر: الدّراسات الصوتية عند علماء التجويد، د. غانم قدوري حمد، مطبعة الخلود، بغداد، سنة ١٩٨٦، ص: ٤٧٢
(١) المنصف، ابن جني، ٩١/١.
(٣) شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين، الإسترابادي، ٢٥١/١-٢٥٢
(٤) المصدر نفسه، ٢٥٢/١.

فقد ذكر أنّ تشديد الفعل للتكثير الذي يحتمل احتمالين، الأول: أن يكون في المفعول إن قلنا: إنّ الأبواب سبعة كما قيل، والآخر: لتكثير الفعل على اعتبار أن الباب كانت واحدة وغلقت مرّة بعد مرّة، أو بمغلاق بعد مغلاق، وجميع ((الأبواب)) حينئذ إمّا بجعل كلّ جزءٍ منه كأنه باب، أو يجعل تعدد إغلاقه بمنزلة تعدّده (١).

ولم يكتف الآلوسي بذكر الاحتمالين السابقين، بل أورد رأياً ضعفه بقوله: ((وزعم بعضهم أنّه لم يغلق إلا بابان: باب الدّار، وباب الحجرة التي هما فيها)) (٢).

واختار الطبري دلالة التكثير في المفعول به، إذ فسّر الآية بقوله: ((غلّقت المرأة أبواب البيت عليها وعلى يوسف –عليه السّلام– لمّا أرادت منه وراودته عليه، باباً بعد باب (٣).

فيما ذهب الزركشي إلى معنى التكثير في الفعل، معتبراً أنها كانت باباً واحداً، ويدل عليه قوله تعالىٰ (**وَاسْتَبَقَا الْبَابَ**) [يوسف: ٢٥]، وكذلك (**وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ**) [يوسف: ٢٥] (٤).

وقد ردّ الزمخشري على هذا القول بأنّ الأبواب كانت سبعة، وتوحيد الباب في ((استبقا الباب)) إنّما أراد به الباب البراني الذي هو المخرج من الدّار، والمخلّص من العار (٥).

ويذكر الآلوسي أنّ بعض المتأخرين ادّعى أنّ التشديد للتعدية، وأنّ كونه للتكثير وهمٌ، معللاً ذلك بأنّ غَلَقتُ الأبواب غلقاً –بتخفيف الفعل– لغة رديئة متروكة حسبما ذكره الجوهري (٦).

ويبدو من كلامه أنّه ينكر عليهم هذا الإدّعاء، لذا نجده يرد على قولهم بأمرين، **أحدهما:** أنّ إفادة التعدية لا تنافي إفادة التكثير معها، فإنّ مجرد التعدية يحصل بباب الأفعال، فاختيار التفعيل عليه لأحد الأمرين، لذا قال الجوهري أيضاً: ((وغلّقت الأبواب)) شدّد للتكثير (٧).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦٦/١٢.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الجامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٢١٢/١٢.
(٤) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ٢٦٣/١.
(٥) الكشاف، الزمخشري، ص: ٥٠٩.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦٧/١٢.
(٧) المصدر نفسه.

أي أنّ الآلوسي يجيز أن يكون التشديد لإفادة التعدية أو التكثير، فكلاهما محتمل في الاختيار، ولا تعارض في ذلك.

أمّا **الأمر الآخر** فهو ما نقله عن الشّهاب من أنّه لم يتنبّه الرّا د لأنّ ما نقله عليه لا له؛ لأنّ الرديء الذي ذكره اللغويون إنّما هو استعمال الثّلاثي منه لا أنّ له ثلاثياً لازماً حتى يتعين كون التفعيل للتعدية، فتعديه لازمٌ في الثلاثي وغيره سواء كان رديئاً أو فصيحاً، فتعيّن أنّه للتكثير(١).

يتّضح لنا مما تقدّم أنّ الآلوسي اختار دلالة التكثير في الفعل ((غلّقت))، وأنكر إفادة التعدية من التضعيف، ذلك أنّ الفعل الذي يتعدّى إذا ضعف فإنّما يضعف للتكثير، إذ التعدي حاصلٌ قبل التضعيف، أمّا إذا كان الفعل لازماً وأكسبه التضعيف تعدياً فإنّه قد لا يفيد التكثير، وهذا ما أوضحه عند تفسيره للفعل ((نزّلنا)) في قوله تعالىٰ **(وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)** [البقرة: ٢٣]، إذ يقول: ((والتضعيف في (نزّلنا) للنقل، وهو المرادف للهمزة، ويؤيد ذلك قراءة يزيد بن قطيب: (أنزلنا))) وليس التضعيف هنا دالاً على نزوله مَنَجَّماً ليكون إيثاره على الإنزال لتذكير منشأ ارتيابهم، فقد قالوا: **(لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً)** [الفرقان: ٣٢]، وبناء التحدّي إرخاءٌ للعنان كما ذهب الكثير ممن يعقد عند ذكرهم الخناصر))(٢).

وهذا يدل على أنّ الآلوسي لا يفرق في المعنى بين صيغتي ((فعّل)) و ((أفعل)) إنْ كان التضعيف يفيد التعدية فقط، فكلاهما عنده بمعنىً واحد، وقد استشهد لرأيه هذا بقراءة شاذّة تعضيداً له، ولم يكتفِ بها، بل راح يعلل سبب إنكاره قول كثير من العلماء بدلالة التكثير في الفعل ((نزَّل)) صرفياً، فقال: ((لأن ذلك قولٌ بدلالة التضعيف متعدية نحو: فتحت وقطفت، و ((نزّلنا)) لم يكن متعدّياً قبلُ، وأيضاً التضعيف الذي يراد به التكثير إنّما يدل على كثرة وقوع الفعل، وأمّا على أنّه يجعل اللازم متعدّياً فلا، والفعل هنا كان لازماً، فكون التعدّي مستفاداً من التضعيف دليلٌ على أنّه للنقل لا للتكثير))(٣).

وينكر الآلوسي دلالة التنجيم في الفعل ((نزَّل))، ويستدل على ذلك من خلال السياق القرآني للفعل، فيقول: ((لو كان ((نزَّل)) مفيداً للتنجيم لاحتاج قوله تعالىٰ **(لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً)** [الفرقان: ٣٢]، إلى تأويل لمنافاة العَجز الصّدر))(٤).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٦٧/١٢.
(٢) المصدر نفسه ٢٩/٢.
(٣) المصدر نفسه، ٢٩/٢.
(٤) المصدر نفسه، ٢٩/٢-٣٠.

أي: أنّ الفعل ((نزَّل)) استعمل في الآية لإنزال القرآن كلّه مرّة واحدة، وهذا ينافي دلالة التنجيم التي تعني إنزاله متفرّقاً بحسب الحوادث، ويذكر الآلوسي كذلك أن الفعل ((نزَّل)) يمكن أن يستعمل لإنزال إمرٍ واحدٍ فقط لا يحتاج إلى تنجيم، كما في قوله تعالىٰ **(لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آَيَةٌ)** [الأنعام: ٣٧]، وقوله–سبحانه– **(لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا)** [الإسراء: ٩٥]، وقد قرئ بالوجهين في كثير مما لا يمكن فيه التنجيم فلا بدّ حينئذ من تأويل بعيد جداً، وعدم التأويل أولى منه[١].

ويبدو من كلامه هذا أنّه لم يفرق دلالياً بين الفعلين ((نزّل)) و ((أنزل)) موافقاً بذلك لما ذهب إليه أبو حيّان الأندلسي [٢]، ومخالفاً لرأي الزمخشري الذي ذكر بأنّ المراد من ((نزَّل)) بالتضعيف هو النزول على سبيل التدريج والتنجيم، أي: أنّ تضعيف عين الكلمة هنا هو الذي يعبر عنه بالتكثير، أي: يفعل ذلك مرّة بعد مرّة [٣]، إذ ينكر الآلوسي هذا المعنى للتكثير، فيذكر أن جَعْل هذا غير التكثير المذكور في النحو، وهو التدريج بمعنى الإتيان بالشيء قليلاً قليلاً، كما ذكروه في: تسلّلوا، حيث فسّروه بأنهم يتسلّلون قليلاً قليلاً، ولم يوجد غير ذلك، فحينئذٍ تكون صيغة ((فعَّل)) بعد كونها للنّقل دالة على هذا المعنى؛ إمّا مجازاً أو اشتراكاً، فلا يلزم إطرادة=بعيد، لا سيما مع خفاء القرينة[٤].

أي أنّ الأصل في تضعيف ((نزَّل)) إنّما هو للتعدية لا تنفك عنه وقد يضاف إليها دلالة التدريج إن وجدت قرينة لفظيّة أو معنويّة تدل عليها، ذلك أنّ الفعل قبل التضعيف كان لازماً، وتعدّيه إنّما يفيده التضعيف الذي هو بمنزلة الهمزة في صيغة ((أفعل)).

وهذا لا يعني أنّ التضعيف يفيد تعدية اللازم فقط، بل قد يكون الفعل متعدٍ في الأصل إلى مفعول واحدٍ، فينقله التضعيف إلى متعدٍ لمفعولين، كما في الفعل ((علّم)) في قوله تعالىٰ **(الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآَنَ)** [الرحمن: ١، ٢]، إذ يذكر الآلوسي أنّ هذا الفعل نصب مفعولين في الآية، أحدهما مذكور وهو ((القرآن))، والآخر محذوف.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٠/٢.
(٢) انظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٤٤/١.
(٣) الكشاف، الزمخشري، ص: ٥٩.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٠/٢.

وقد اختلف العلماء في المحذوف من المفعولين إلى قولين:

الأول: أنّ ((القرآن)) نصب على أنّه مفعول ثانٍ لـ ((علّم))، ومفعوله الأول محذوفٌ لدلالة المعنى عليه، أي: علم الإنسان القرآن، وقيل المقدر: جبريل –عليه السّلام– أول الملائكة المقربيين –عليهم السّلام– وقيل: محمد –صلىٰ الله عليه وسلّم– ، وهذا المفعول هو الذي كان فاعلاً قبل نقل فعل الثلاثي إلى فعل المضعف [١].

الثاني: ما نقل عن الإمام الرازي من أنّ المحذوف هو المفعول الثاني حيث قال: ((علّم لا بدّ له من مفعولٍ ثانٍ، وتُرك للإشارة إلى أنّ النّعمة في التعليم، لا في تعليم شخص دون شخص [٢].

وقد أنكر الآلوسي على الرازي هذا القول، فنسب إليه السهو، إو إلى تأويل قوله بأن يقال: أراد أنّه لا بدّ له من مفعول آخر مع هذا المفعول، فلا جزم بسهوه [٣]. ثم يعقبه بعد ذلك قائلاً: ((وعلى القولين يتضمن ذلك الإشارة إلى أنّ القرآن كلام الله عز وجل، والقول الأول أظهر وأنسب بالمقام)) [٤].

ويستطرد الآلوسي –كعادته– في ذكر احتمالات دلالة الفعل ((علّم))، فيذكر أنّه قيل: علّم من العلامة ولا تقدير، أي: جعل القرآن علامة وآية لمن اعتبر وعلامة للنبوّة ومعجزة [٥]، ويستدل أصحاب هذا القول على السّياق القرآني، إذ يقولون: وهذا على ما قيل يناسب ما ذكر في مفتتح السورة السّابقة من قوله تعالىٰ (**وَانْشَقَّ الْقَمَرُ**) [القمر: ١]، وتتناسب السورتان في المفتتح، حيث افتتح الأولى بمعجزة من باب الهيبة، وهذه بمعجزة من باب الرحمة [٦]. وقد استبعد الآلوسي هذا القول، وذهب إلى أنّ ((علّم)) من التعليم، والمراد بتعليم القرآن هو إفادة العلم به، لا بمعنى إفادة العلم بألفاظه فقط، بل بمعنى إفادة ذلك والعلم بمعانيه على وجه يعتدّ به [٧]

وقد يرد بناء ((فعّل)) للمبالغة، وقد جاءت هذه الدّلالة في الفعل ((فجَّر)) في قوله تعالىٰ (**وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ**) [القمر: ١٢]، يقول الآلوسي في تفسيره لآية: أي: ((وجعلنا الأرض كلّها كأنّها عيون متفجّرة)) [٨]، وهذا المعنى يدل على المبالغة التي هي من أشهر المعاني التي جاءت في الزيادة الحاصلة لصيغة ((فعّل))، فالتضعيف في الفعل ((فجّر)) جاء لهذه الدّلالة في الآية.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٣٢/٢٦.
(٢) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الإمام الرازي، المجلد الخامس عشر، ٨٥/٢٩. وانظر: روح المعاني، الآلوسي، ٢٣٢/٢٦.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٣٢/٢٦.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) المصدر نفسه، ١٩٤/٢٦.

وقد ذكر الآلوسي اختلاف العلماء في أصل ((عيونا)) في الجملة، فذكر لذلك احتمالين [١]:

الأول: أنّه تمييزٌ محولٌ عن المفعول، إذ إنّ أصل الكلام: فجّرنا عيون الأرض، فغيّر إلى التمييز للمبالغة بجعل الأرض كلها متفجّرة مع الإبهام والتفسير.

الثاني: هو تمييز منقول عن فاعل، وأصله: انفجرت عيون الأرض وتحويله كما يكون عن فاعل الفعل المذكور يكون عن فاعل فعلٍ آخر يلاقيه الاشتقاق، وهذا منه، وقد ضعف هذا القول، فقال: ((وهو تكلّف لا حاجة إليه)) [٢]، وعليه فهو يرجّح الاحتمال الأول.

وكذلك الزمخشري، فقد قال: ((وفجّرنا الأرض عيونا)) أي وجعلنا الأرض كلها عيون تتفجّر، وهو أبلغ من قولك: وفجّرنا عيون الأرض [٣].

يفهم من هذا الكلام أنّه اختار القول بأنّ التمييز منقولٌ عن المفعول. وقد ذكر السيوطي أنّ هذا هو مذهب المتأخرين وبه قال ابن عصفور وابن مالك، وقال الأبذي هذه القسم لم يذكره النحويون وإنّما الثابت كونه منقولاً عن الفاعل، أو المفعول الذي لم يسمّ فاعله [٤]. والظاهر مما تقدّم أنّ الفعل ((فجَّر)) بالتضعيف استعمل في السياق القرآني للدلالة على المبالغة في التفجير، وكأنّ الأرض كلها أصبحت عيوناً متفجّرةً ــوالله أعلمــ.

٢. المزيد بحرفين:

يزاد الفعل الثلاثي المجرّد بحرفين، لتكون بعدها بناء جديد، تمنحه هذه الزيادة في المبنى مجموعة من الدّلالات المختلفة التي يحدّدها السياق والاستعمال، وقد أشار الآلوسي إلى طائفة من هذه الصيغ في تفسيره، مبيناً معاني الزيادة فيها، وعلى النحو الآتي:

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٤٩/٢٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الكشاف، الزمخشري، ص: ١٠٦٦.
(٤) همع الهوامع، السيوطي، ٣٢١/٢.

أ. بناء تفعّل:

يأتي هذا الوزن للدّلالة على معانٍ كثيرة منها: المطاوعة نحو كسرته فتكسّر، وللتكلّف نحو: تشجّع وتحلّم، وللاتخاذ نحو: توسّد، وللتجنب نحو: تأثّم وتحرّج، وللعمل المتكرر في مهلة نحو: تجرعته ومنه تفهّم، وبمعنى استفعل نحو: تكبّر، وتعظّم[(١)].

وقد وردت ألفاظ قرآنية على هذه الصّيغة، وبدلالات مختلفة استوقفت الآلوسي عندها، فحدّد معانيها في سياقاتها، ووظّف ذلك في تفسيره للوصول إلى معنىً دقيق للآيات القرآنية، فمن ذلك الفعل ((تسنَّه))، في قوه تعالىٰ (**فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ**) [البقرة: ٢٥٩]، فقد ذكر الآلوسي أنّ ((لم يتسنّه))، أي: لم يتغيّر في هذه المدّة المتطاولة واشتقاقه من السَّنَةَ[(٢)].

وهذا على اعتبار أنّ لام ((سنة)) هاء على رأي الحجازيين، وعليه فإنّ الهاء في ((يتسنَّه)) أصليّة، لأنها لام الفعل، وهو مجزوم بالسُّكون في الآية [(٣)]، ووزنه على هذا الأصل ((يتفعّل))، وأصل سنة يكون ((سنهة))، ومعنى لم يتسنّه: لم يتغيّر، وهو مطاوع سَنَهٍ ثم تُنوسي منه معنى المطاوعة[(٤)].

ويبدو أنّ الآلوسي كان يرى هذا، إذ ذكره في مقدّمة الآراء الواردة في هذا الأصل، فقال: ((وفي لامها اختلاف، فقيل هاء، بدليل سانهت فلاناً، فهو مجزوم بسكون الهاء)) [(٥)].

ثم ينتقل إلى القول أنّ لام الفعل ((يتسنّه)) قد يكون واواً بدليل الجمع على ((سنوات))، فهو مجزوم بحذف الآخر، والهاء هاء سكت ثبتت في الوقف، وفي الوصل لإجرائه مجراه [(٦)]. وهذا هو اختيار المبرد الذي ذهب بأنّ الفعل ((يتسنّه)) من السّنّة واحد السنين، وأنّ لامها واو محذوفة، والأصل يتسنوا، قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وحذفت الألف للجازم، ثم لحقته هاء السكت في الوقف [(٧)].

---

(١) انظر: شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين الاستراباذي، ٢٥٩/١-٢٦٠.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٢/٣.
(٣) شرح التصريح على التوضيح، الوقاد، خالد الأزهري، ٦٣٢/٢.
(٤) انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٤٢/٤. وانظر: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم الصاعدي، ٦٥٤/٢.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٢/٣.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) شرح التصريح على التوضيح، الوقاد، خالد الأزهري، ٦٣٢/٢.

ويستطرد الآلوسي في ذكر أصل الفعل ((يتسنّه))، فيقول: ((وقيل: أصله: لم يتسنّن، ومنه: الحمأ المسنون، أي: الطين المتغيّر، ومتى اجتمع ثلاث حروف متجانسة يقلب أحدها حرف علّة، كما قالوا في تظّننت: تظنيت، ..... ، وقد أبدلت هنا النون الأخيرة –في رأيٍ– ياء، ثم أبدلت الياء ألفاً، ثم حذفت للجازم)) (١).

ومن المعاني التي أفادتها صيغة ((تفعّل)) أيضاً، هي دلالتها على العمل المتكرر مع مهلة، يعني ليدل على أنّ ما اشتق منه ذلك الفعل، وهو ((تفعّل)) حصل للفاعل مرّة بعد مرّة، نحو: تجرّعته، أي: فعلته جرعة بعد جرعة (٢)، وقد جاء هذا الفعل بهذه الدّلالة في قوله تعالىٰ (**يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ**) [إبراهيم: ١٧]، يقول الآلوسي: ((يتجرّعه)) أي ((يتكلف جرعه مرّة بعد أخرى لغلبة العطش واستيلاء الحرارة عليه)) (٣).

نلحظ أنّه يشير إلى دلالتين لصيغة ((تفعّل)) في آن واحد هما: التكلّف، وتكرار الفعل مرّة بعد أخرى بوجود مهلة بينهما . فيما ذهب الزمخشري إلى دلالة التكلّف فقط (٤)، وأمّا البغوي فقد اختار معنى التكرار في الفعل ((يتجرّعه)) فذكر أنّ معناه: يتحسّاه ويشربه ويجرع لا بمرة واحدة بل جرعة جرعة لمرارته وحرارته (٥).

وقد عضد ابن الجوزي معنى التكرار في الفعل، فقال: ((والتجرع: تناول المشروب جرعة جرعة، لا مرة واحدة وذلك لشدّة كراهته له، وإنما يكره على شربه)) (٦).

كما يفهم من هذا الكلام أنّ الفعل ((يتجرّعه)) أفاد معنى المطاوعة أيضاً، وهذا ما تنبه إليه الآلوسي، فقال: ((وقيل: تفعّل مطاوع فعّل، يقال: جرّعه فتجرّع)) (٧)؛ ذلك لأنه مغصوب على فعله، ومما يؤيد هذا القول ما ورد عن الرسول –صلىٰ الله عليه وسلم– أنّه فسّر ((يتجرّعه)) بقوله: ((يقرّب إلى فيه فيكرهه، فإذا أدنى منه شوى وجهه، ووقعت فروة رأسه، فإذا شربه قطّع أمعاءه حتى يخرج من دبره)) (٨)

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٢/٣.
(٢) شرح شافية، ابن الحاجب، ركن الدين الأسترابادي، ٢٦٠/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٩/١٣.
(٤) الكشاف، الزمخشري، ص: ٥٤٨.
(٥) معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، ٣٢/٣.
(٦) زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، ٥٠٨/٢
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٢٥٠/١٣.
(٨) سنن الترمذي، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، ٧٠٥/٤، رقم الحديث (٢٥٨٣). ضعفه الألباني.

ومما جاء في الأفعال على صيغة ((تفعّل)) للدّلالة على تكرار الفعل أيضاً، الفعل ((يتخبّطه)) في قوله تعالىٰ (**لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**) [البقرة: ٢٧٥]، فقد ذكر الآلوسي أنّ معنى الآية: لا يقومون إلا قياماً كقيام المتخبّط المصروع في الدّنيا، والتخبّط: تفعّل بمعنى فعّل وأصله ضرب متوالٍ على أنحاء مختلفة، ثم تجوّز به عن كل ضرب غير م حمود، وقيام المرابي يوم القيامة كذلك مما نطقت به الآثار [١].

يفهم من كلامه أنّ الفعل ((يتخبّطه)) يدل على كثرة الضّرب على غير استقامة، وهذا يعني تكرار الفعل لأكثر من مرّة واحدة، فأصل الخبط الضّرب والوطء، وهو ضرب على غير استواء، مأخوذٌ من خبط البعير الأرض بيديه إذا ضربها. وكلُّ شيء ضربته بيدك فقد خبطّته وتخبّطته[٢].

ويشير ابن فارس إلى أنّ الخبط هو ضربٌ متكرّرٌ عشوائي يؤدي إلى سقوط المضروب، إذ قال: ((الخاء والباء والطّاء أصلٌ واحدٌ يدل على وطء وضرب، يقال: خبط البعير الأرض بيده: ضربها، ويقال خبط الورق من الشّجر، وذلك إذا ضربه ليسقط)) [٣].

وقد حمل الآلوسي على هذا معنى الآية فنقل قول ابن عطية بأنّ المراد تشبيه المرابي في حرصه وتحركه في اكتسابه في الدّنيا بالمتخبط المصروع كما يقال لمن يسرع بحركات مختلفة: قد جُنّ [٤].

ويميل الباحث إلى قول ابن جني بأنّ الفعل ((يتخبّطه)) يفيد المطاوعة، فقد ذكر أنّ ((تفعّلت)) هو مطاوع ((فعّلت))[٥]، ومنه هذا الفعل في قوله تعالىٰ (يَتَخَبَّطُهُ الشّيطان)، إذ إنّ المتخبّط مجبورٌ على ذلك، والتقدير خبّطه الشيطان فتخبَّط –والله أعلم–.

وقد تأتي صيغة ((تفعّل)) بمعنى ((استفعل))، ويعني: لطلب أصل الفعل، يقول ابن سيد ه (ت ٤٥٨هـ): ((إنّ أصل استفعلت الشيء في معنى طلبته واستدعيته وهو الأكثر)) [٦]، وهذا ما أوضحه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا**) [النساء: ٩٤].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٧٥/٣.
(٢) جمهرة اللغة، ابن دريد، ٢٩١/١
(٣) مقاييس اللغة، ابن فارس، ٢٤١/٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٤٧٦/٣٠.
(٥) المنصف، ابن جني، ص: ٩١.
(٦) المخصص، ابن سيدة، ٣١١/٤.

فقد ذكر أنّ في الآية قراءتين، الأولى ((فتبيّنوا))، أي: فاطلبوا بيان الأمر في كل ما تأتون وتذرون ولا تعملوا فيه من غير تدبر ورويّ، وهذه قراءة الجمهور. أمّا القراءة الأخرى فهي ((فتثبّتوا))، أي: فاطلبوا ثبات الأمر ولا تعجلوا فيه، ونسبها لحمزة وعلي وخلف[1].

ويبدو أنّ الآلوسي رأى أن صيغة ((التفعّل)) في الفعلين ((تبيّن)) و ((تثبّت)) تدل على طلب التأني والروية وترك العجلة في التبيين أو التثبت. لذا نراه يعقب على القراءتين بأنّ المعنيين متقاربان، وأنّ صيغة التفعّل فيهما بمعنى الاستقبال [2].

والتكليف من معاني صيغة ((تفعّل)) أيضاً، ونعني به ليدل على أنّ فاعله تكلف حصول معنى مصدر ثلاثيه له ليتمرن فيحصل له معنى ثلاثيه، أي: أنّ يدخل المرء نفسه في الصّفات التي يجب أن تضاف إليه أو أن تحصل له [3]، وهذا ما ذكره سيبويه بقوله: ((وإذا أراد الرجل أن يدخل نفسه في أمرٍ حتى يضاف إليه ويكون من أهله فإنك تقول: تفعّل، وذلك تشجّع وتحلّم وتبصّر وتجلّد، وتمرّأ، وتقديرها: تمرأ، أي: صار ذا مروءة)) [4].

وقد ذهب الآلوسي إلى معنى آخر للتكلف وهو الشّدة في طلب الفعل لصعوبته، وقد أشار إلى ذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ (**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**) [التوبة: ١٢٢]، إذ قال: ((ليتفقّهوا في الدّين أي: ليتكلفوا الفقاهة فيه، فصيغة التفعّل للتكلف، وليس المراد به معناه المتبادر بل مقاساة الشدة في طلب ذلك لصعوبته فهو لا يحصل بدون جد وجهد)) [5]، وقد سبقه الزمخشري في هذا المعنى [6].

في حين نجد أنّ أغلب أهل المعاجم يذهب إلى دلالة الإدخال في الفعل، ومعنى الآية: ليكونوا علماء به، وفقهه أي: فهمه [7].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٢٣/٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين الاسترباذي، ٢٥٩/١.
(٤) الكتاب، سيبويه، ٧١/٤.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٥٧٢/١٠.
(٦) الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٥٤.
(٧) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٦٣/٥ . وانظر: الزاهر، أبو بكر الأنباري، ١٠٩/١.وانظر: لسان العرب، ابن منظور، ٥٢٢/١٣

ويأتي وزن ((تفعّل)) للتجنب، أي ليدل على أنّ الفاعلجانب ما اشتق الفعل منه [١]، نحو الفعل ((تفكّهون)) في قوله تعالىٰ (**لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ**) [الواقعة: ٦٥]، إذ يبيّن الآلوسي اختلاف العلماء في دلالة الفعل، فيذكر الأقوال الواردة في ذلك منسوبة إلى أصحابها وعلى النحو الآتي [٢]:

أولاً: ما روي عن ابن عبّاس ومجاهد وقتادة من أنّ ((تفكّهون)) بمعنى تتعجبون من سوء حاله إثر ما شاهدتموه على أحسن ما يكون من الحال.

ثانياً: قال الحسن تندمون، أي: على ما تعبتم فيه وأنفقتم عليه من غير حصول نَفْع، أو على ما اقترفتم لأجله من المعاصي.

ثالثاً: عن عكرمة أنه بمعنى: تلاوَمون على ما فعلتم.

ثم يعقب على هذه الأقوال بأنها من باب المجاز، إذ إنّ أصل التفكّه التنقل بصنوف الفاكهة، واستعير للنقل بالحديث، وهو هنا ما يكون بعد هلاك الزرع، لذا كني به في الآية عن التعجب أو الندم أو التلاوم على اختلاف التفاسير [٣].

ويفهم من كلامه هذا أنّه لم يوافق على ما نقل من التفاسير السابقة، لأنها لا تخص أصل الكلمة، لذا نراه يتبنّى قول أبي حيان الأندلسي بأنّ: ((كل ذلك تفسيرٌ باللازم، ومعنى ((تفكّهون)) تطرحون الفاكهة عن أنفسكم وهي المسرّة، ورجلٌ فَكِهٌ: منبسط النفس غير مكترث بشيء، وتفكّه من أخوات تحرّج وتحوَّب، أي أنّ الفعّل فيه للسّلب)) [٤].

وهذا يعني أنّه حمل مفردة ((تفكّهون)) من باب اجتناب الفعل وتركه، كقولنا : تأثم زيد، وتحرّج يعني جانب زيد الإثم والحرج [٥].

ويذكر الآلوسي أنّ سبب تعدّد دلالة الفعل ((تفكّهون))في الآية عند بعض العلماء إنّما يعود إلى اختلاف القراءات فيه، فيقول: ((وقرأ أبو حزام ((تفكّنُون)) بالنون بدل الهاء، قال ابن خالويه: تفكّه بالهاء تعجَّب، وتفكَّن بالنون تندَّم)) [٦].

(١) شرح شافية ابن الحاجب ، ركن الدين الإستراباذي ،260/1.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٤/٢٦.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) انظر : شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين الاستراباذي، ٢٦٠/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٥/٢٦.

نلحظ أنّ الآلوسي في تعليله الصرفي لا يكتفي بنقل جميع ما قيل في البناء من أقوال اللغويين والمفسرين، ولكنه يعضد ذلك بالقراءات الشّاذة أيضاً.

ب.بناء ((افتعل)):

صيغة ((افتعل)) من الصيغ المزيدة بحرفين هما الهمزة والتاء، والهمزة في أوّله إنّما جاء بها توصلاً إلى النّطق بالساكن بعدها، .... ، وكان حكمها أن تكون ساكنة إلا أنّها حرف جيء ليفيد معنى.(١)

وهذا البناء ذكر له الصرفيون طائفة من المعاني التي يؤديها من خلال السياقات التي يستعمل فيها، ومن ذلك: المطاوعة، وبمعنى تفاعل، وللاتخاذ، والتّصرف والاجتهاد، وبمعنى ((تفعَّل))، للدلالة على الخطفة أي: أخذه بسرعة (٢).

وقد وردت هذه الصّيغة في طائفة من الآيات القرآنية وهي تحمل طائفة من الدّلالات التي أشار إليها الصرفيون، وقد توقف الآلوسي في تفسيره عن بعض الأفعال التي وردت على هذا الوزن المزيد، موضّحاً ما تدل عليه في سياقاتها القرآنية، ومن ذلك الفعل ((تعتدّونها)) في قوله تعالىٰ **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا)**[الأحزاب: ٤٩]، إذ يذكر الآلوسي له دلالتين، **إحداهما:** المطاوعة، فتعتدّونها مطاوع عدّ، يقال: عدّ الدّراهم فاعتدّها، أي استوفى عددها نحو قولك: كلته فأكلته. ووزنته فاتزنته.

أمّا**الدّلالة الأخرى** فإنه يكون بمعنى فعله المجرّد، أي أنّ افتعل بمعنى فعل، وعليه فإنّ ((اعتدّ)) بمعنى ((عدَّ))، وإسناد الفعل إلى الرجال للدّلالة على أنّ العدّة حق الأزواج كما أشعر به قوله تعالىٰ**(فمالكم)**(٣).

وذكر ابن عطيّة أنّ ابن أبي بزة روى عن أبي بكر ((تعتدونها)) بتخفيف ضمّة الدال من العدوان، كأنه قال فما لكم عدّة تلزمونها عدواناً وظلماً لهن، والقراءة الأولى –بالتّشديد– أشهر عن أبي بكر، وتخفيف الدال وهمٌ من ابن أبي بزة (٤).

---

(١) سر صناعة الإعراب، ابن جني، ١٢٥/١.
(٢) انظر: المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص: ٣٧٣. وانظر: الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور، ص: ١٣٣.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٧٣/٢١.
(٤) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٣٩٠/٤.

ولم يرتض الآلوسي هذا القول من ابن عطية فعقّب عليه: ((وليس بوهم إذ قد نقله عنه جماعة غيره)) [١] ويذكر أنها وردت عن ابن كثير وغيره من أهل مكّة، ونقل عن ابن كثير ابن خالويه، وأبو الفضل الرازي عنه وعن أهل مكّة [٢].

يتّضح لنا مما تقدّم أنّ الآلوسي يشير إلى أنّ بناء ((افتعل)) يأتي للمطاوعة، ولا يكون هذا البناء المطاوع إلا من المتعدّي، كما ينبه إلى أنّ هذه الصّيغة يمكن أن تحتمل معنى الفعل المجرّد أيضاً، وذلك كثير، منه ما جاء في قوله تعالىٰ **(وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ)** [يس: ٥٧]، إذ يذكر أنّ الفعل ((يدّعون)) أصله ((يدتعيون)) على وزن ((يفتعلون))، ثمّ حدثت له بعض التغييرات الصرفيّة في بنائه، فصار ((يدتعون))، فقلبت التّاء دالاً وأدغمت، وافتعل بمعنى فَعَل الثلاثي كثير، ومنه اشتوى بمعنى شوى، واجتمل بمعنى جَمَلَ، أي: أذاب الشّحم [٣].

وعليه فإنّ الفعل ((ادّعى)) ووزنه ((افتعل)) يكون بمعنى فعله الثلاثي المجرد ((دعا)) ولكن العلماء اختلفوا في المراد من الفعل يدّعون إلى اتّجاهين، **الأول:** أنّ معناه: ما يدّعون به لأنفسهم، أي: لهم كل ما يطلبه أحدٌ لنفسه، لا أنّهم يطلبون، فإنّه حاصل، كما إذا سألك أحدٌ فقلت: لك ذلك، تعني: فلم تطلب. أي: أنّ طلبهم متحقّق دون أن يسألوه [٤]، وهذا ما ذهب إليه يحي ى بن سلام، فقال: أي: ما يشتهون، يكون في فيّ أحدهم الطعام فيخطر على باله طعام آخر فيتحول ذلك الطعام في فيه[٥].

أمّا **الاتجاه الآخر** في دلالة الفعل ((يدّعون)) فهو أنّ لهم ما يطلبون بالفعل، على أنّ هناك طلباً وإجابة، لأن الغبطة بالإجابة توجب اللّذة بالطّلب، فإنّه مرتبة سنية، لا سيما والمطلوب منه والمجيب هو الله تعالىٰ، فـ ((يدّعون)) من الدّعاء بمعنى الطّلب [٦]، أي: أنّ ((يدّعون)) بمعنى يسألون، وهذا ما ذهب إليه ابن عبّاس [٧]، في حين ذهب الزجاج إلى أنّ معناه ((يتمنّون))، فقال ((أي ما يتمنون، يقال فلان في خيرٍ ما ادّعي أي: ما يتمنى، وهو مأخوذ من الدّعاء، والمعنى: كل مما يدعو أهل الجنة يأتيهم)) [٨].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٧٨/٢١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٤/٢٢-٣٨٥.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) تفسير يحيى بن سلام، ابن أبي ثعلبة، يحي بن سلام (ت ٢٠٠هـ)، تقديم وتحقيق: د. هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ٨١٥/٢.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٤/٢٢.
(٧) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، ١٣٢/٨.
(٨) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٢٩٢/٤.

وقد يأتي بناء ((افتعل)) بمعنى ((تفاعل)) ليدل على المشاركة في الفعل بين اثنين أو أكثر، ففي قوله تعالىٰ (**ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**) [آل عمران: ٦١]، يذكر الآلوسي أنّ الفعل ((نبتهل)) بمعنى ((نتباهل)) فالافتعال –هنا– بمعنى المفاعلة، و ((افتعل)) و ((تفاعل)) أخوان في كثير من المواضع –كاشتور وتشاور، واحتور وتحاور–. والأصل في البهلة –بالضم والفتح فيه– كما قيل: اللعنة، والدّعاء بها ثم شاعت في مطلق الدّعاء كما يقال: فلان يبتهل إلى الله تعالىٰ في حاجته(١).

وهذا يخالف ما ذهب إليه الجوهري الذي فرق بين صيغتي ((الافتعال)) و ((المفاعلة)) فقال: ((المباهلة: الملاعنة، والابتهال: التضرع. ويقال في قوله تعالى (**ثُمَّ نَبْتَهِلْ**) أي: نخلص في الدّعاء))(٢).

في حين نجد أنّ الآلوسي يرجح معنى ا لملاعنة في الآية، لذا نراه يستشهد بقول الرّاغب بأن: ((بهل الشيء والبعير إهماله وتخليته ثم استعمل في الاسترسال في الدّعاء سواء كان لعناً أو لا. إلا أنّه هنا يفسّر باللّعن؛ لأنه المراد الواقع كما يشير إليه قوله تعالىٰ (**فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ**) (٣).

ويرى الباحث أنّ المباهلة لا تكون إلا بين طرفين، وتفيد الملاعنة، وهذا ما جاء في الآية، فيما الابتهال يفيد مطلق الدعاء، ويكون من العبد إلى ربّه، وكلا الصيغتين فيهما إخلاصٌ في الدّعاء.

ومن معاني صيغة ((افتعل)) أيضاً، التصرف في تحصيل الفعل الذي يقتضي مفعوله، وقد أشار الآلوسي إلى هذه الدّلالة عند حديثه عن الفعل ((اكتسب)) في قوله تعالىٰ (**لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**) [البقرة: ٢٨٦]، إذ يقول: ((لها ما كسبت من الخير والكمالات والكشوف سواء كان ذلك باعتمال أو بغير اعتمال، وعليها ما اكتسبت وتوجهت إليه بالقصد من السّوء))(٤).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٥٢/٤.
(٢) الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ١٦٤٣/٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٢٥٢/٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٥٢٠/٣٠.

يفهم من هذا الكلام أنّ هناك فرقاً دلاليّاً بين الفعلين ((كسب)) و ((اكتسب))، إذ إنّ استعمال الكسب يكون في الخير، فيما الاكتساب استعمل في الشّر.

وكان الزمخشري قد علّل ذلك بقوله: ((فإن قلت: لمَ خصّ الخير بالكسب، والشّر بالاكتساب؟ قلت: في الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النّفس وهي منجذبة إليه وأمّارة به كانت في تحصيله أعمل وأجد، فجعلت لذلك مكتسبة فيه، ولم ا لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال))(١).

أي: أنّ الفعل ((كسب)) ينصرف إلى الخير لأنه وافق الفطرة، أمّا اكتسب فقد جاءت الزيادة على الفعل المجرد لتدل على الكلفة والمشقّة فيما يعمله المرء من الشّر، لأنّ ((فَعَل)) تعني الفعل الطبيعي الذي ليس فيه مبالغة ولا تكلّف، أمّا ((افتعل)) ففعلٌ فيه تكلّف ومبالغة (٢).

وهذا ما رجّحه ابن عطيّة بقوله: ((والذي يظهر لي في هذا أنّ الحسنات هي مما كسب الإنسان دون تكلّف، إذ كاسبها على جادة أمر الله ورسم شرعه، والسيئات تكتسب ببناء المبالغة إذ كاسبها يتكلف في أمرها خرق حجاب نهي الله تعالىٰ ويتخطاه إليها، فيحسن في الآية مجيء التصريفين إحرازاً لهذا المعنى)) (٣).

ويبدو مما تقدّم أنّ الآلوسي تابع من سبقه من العلماء بالقول: إنّ صيغة ((افتعل)) قد تفيد المبالغة والتصرف والاجتهاد والطّلب في تحصيل الفعل بخلاف صيغة ((فعل)) المجرد.

ويرى الباحث أنّ من رحمة الله تعالىٰ بعباده أن جعل الكسب للحسنات، ذلك لأنّ الفعل ((كسب)) يشمل خواطر الخير كلها سواء عملها الإنسان أم لم يعملها، فهي له إن كانت في الخير، فيما الفعل اكتسب لا يكون إلا بقصد فعل الشّر والعمل به، فإن فكّر بالشر ولم يعمل به فإنه لا يعاقب على ذلك، بل قد يثاب على تركه للفعل، فالاكتساب لا يكون إلا بتقصّدٍ وإصرار على تحقيق فعل الشّر –والله أعلم–.

---

(١) الكشاف، الزمخشري، ص: ١٥٩.
(٢) انظر: تفسير الشعراوي، -خواطر- ، محمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ)، الناشر مطابع أخبار اليوم، سنة ١٩٩٧م، ١٢١٥٧/١٩ (المكتبة الإلكترونية الشاملة).
(٣) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٣٩٣/١.

ج. بناء انفعل:

وهو بناء زيد فيه الهمزة والنّون في أوّله، ولا تلحق النّون شيئاً من الفعل إلا ((انفعل)) وحده، وهذا البناء لا يكون إلا مطاوع فعل، نحو: قطعته فانقطع، وكسرته فانكسر، وهو يشارك صيغة ((افتعل)) في ذلك إلا أنهما يختلفان بأنه متى ما جاء بناء ((انفعل)) على معنى المطاوعة فهو غير متعدٍ، أمّا ((افتعل)) فبابه أن يكون متعدياً [١].

وذهب المبرد إلى جواز أن يأتي هذا البناء لغير المطاوعة، فيكون فعلاً للفاعل على الحقيقة، نحو: انطلق عبدالله [٢].

ويذكر ابن عصفور أنّ معنى المطاوعة في هذا البناء تكون بوجهين: إمّا أن تريد من الشيء أمراً ما، فتبلغه بأن يفعل ما تريده، إنْ كان يصح منه الفعل، وإمّا بأن يصير إلى مثل حال الفاعل الذي يصح منه الفعل، وإن كان لا يصح الفعل منه [٣].

وقد أشار الآلوسي إلى ما يطاوع بأن يفعل فعلاً تريده منه، عند حديثه عن الفعل ((انبعث)) في قوله تعالىٰ (**إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا**) [الشمس: ١٢]، إذ قال: ((و (انبعث) مطاوع بعثه، بمعنى أرسله، والمراد: إذ ذهب لعقر النّاقة)) [٤].

وهذا يعني أنّ من قومه من بعثه فانبعث، فقد ذكر الأخفش أنك تقول: انبعث انبعاثاً، أي: بعثته فانبعث انبعاثاً [٥]. فالفاعل هو الذي قام بالفعل عند إرادة غيره منه، وهو النوع الأول من المطاوعة في صيغة ((انفعل)) .

أمّا النوع الثاني فهو ما تبلغ منه مرادك بأن يصير إلى مثل حال الفاعل الذي يصح منه الفعل، كما في قوله تعالىٰ (**لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ**) [يس: ٤٠]، يقول الآلوسي: ((وأصل (ينبغي) مطاوع بغى، بمعنى: طَلَبَ، وما طاوع وقبل الفعل فقد تسخّر وتسهَّل، والنفي راجح في الحقيقة إلى (ينبغي) فكأنّه قيل: لا يتسهّل للشمس ولا يتسخّر (أن تدرك القمر) أي: في سلطانه)) [٦]، فالشّمس لا يصح منها الفعل، لأنه لا قدرة لها، إنّما أراد الله تعالىٰ ذلك منها، فبلغته بما أحدثه سبحانهفيها، لا أنها تولّت الفعل؛ لأن الفعل لا يصح منها، لذا فإنّ الآلوسي سمّاها تسخيراً.

---

(١) انظر: الأصول في النحو، ابن السراج، ١٢٦/٣و٢٢٧. وانظر: المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص:٣٧٣
(٢) المقتضب، المبرد، ٧٦/١.
(٣) الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور، ص: ١٢٩.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٧٤/٢٩.
(٥) معاني القرآن، الأخفش، ٣٥٨/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٣٤٧/٢٢.

وقد أوضح ابن عاشور معنى المطاوعة في الفعل ((انبغى)) فقال: ((فمعنى: لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر نفي انبغاء ذلك، أي: نفي تأتيه، لأنّ ((انبغى)) مطاوع ((بغى)) الذي هو بمعنى طَلَبَ، فانبغى يفيد أنّ الشيء طلبٌ فحصل للذي طلبه، يقال: بغاه فانبغى له، فإثبات الإنبغاء يفيد التمكُّن من الشيء فلا يقتضي وجوباً، ونفي الانبغاء يفيد إمكانه ولذلك يُكنى به عن الشيء المحظور)) (١).

وعليه فإنّ أصل معنى ينبغي يستجيب للبغي، أي: الطّلب، وهو يشعر بالطّلب المُلح، ثم غلب في معنى يتأنى ويستقيم، فتنوسي منه معنى المطاوعة وصار ينبغي بمعنى يتأ ىّ يقال: لا ينبغي كذا، أي: لا يتأتى (٢).

وبعد هذا العرض لصيغة: ((انفعل)) يتبيّن لنا أنّ الآلوسي أدرك بسعة علمه أنّ هذه الصيغة تستعمل للمطاوعة بنوعيها: التي يفعل المطاوع الفعل بنفسه، أو التي يكون المطاوع لا يصح منه الفعل، بل يسخّر له فيستجيب بقدرة غيره.

د. بناء افعلّ:

زيدت الهمزة في أوّل هذا البناء مع تضعيف لامه، فهو من باب الأفعال المزيدة بحرفين، فيما ذهب ابن عصفور إلى أنّ ((افعلّ)) هو مقصور من ((افعالّ)) لطول الكلمة، ومعناها كمعناها بدليل أنّه ليس شيء من ((افعلّ)) إلا يقال فيه ((افعالّ))، إلا أنّه قد تقل إحدى اللغتين في شيء، وتكثر الأخرى، ألا ترى أنّ طرح الألف من احمرّ، واصفرّ، وغير ذلك أكثر، وإثباتها في اشهابّ، وادهامّ (٣)، وهذا يعني أنّ أصل ((افعلّ)) هو فعل مزيد بثلاثة أحرف.

وفي كل الحالين فإنّ صيغة ((افعلّ)) حسب ورودها عند اللغويين تأتي للون، أو العيب الحسّي، اللذين استخلصا من أصل المادة لا من الصيغة والزيادة، لذا فإنّ معنى هذا البناء هو مطلق الاتصاف، ويتخصص هذا الاتصاف من مادّة كل كلمة على حدة، فمنه اللون، أو العيب، أو أي شيء آخر (٤).

---

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٢٤/٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ٦٣/٢٣.
(٣) الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور، ص: ١٣٢.
(٤) انظر: الزيادة ومعانيها في الأبنية الصرفية في ديوان الطفيل الفنوي، د. خالد بن عبد الكريم بسندي، إصدارات مركز حمد الجاسر الثقافي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص: ٣٣.

وقد تنبّه الآلوسي إلى هذه الصّيغة ودلالتها في تفسيره، ففي قوله تعالىٰ (**فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ**) [الكهف: ٧٧]، يشير إلى أنّ الفعل ((انقضَّ)) مزيدٌ بحرفين، لكن العلماء اختلفوا في تعيينها فيه، وقد كان لهم في ذلك قولين:

أحدهما: أن ينقض بمعنى: يسقط، وماضيه ((انقضّ)) على وزن ((انفعل))، نحو: انجرَّ، والنون زائدة؛ لأنه من معنى قضضتُّهُ بمعنى كسرتُهُ، لكن لمّا كان المنكسر يتساقط، قيل: الانقضاض للسقوط، والمشهور أنّه السقوط بسرعة، كانقضاض الكوكب والطّير. أو قد يكون مأخوذ من القِضَّة، وهي الحصى الصغار، ومنه طعامٌ قضضٌ: إذا كان فيه حصى، فعلى هذا: المعنى: يريد أن يتفتّت فيصير حصى، وقد نسب الآلوسي هذا القول الأخير لأبي الفضل الرازي[١].

وفي كلتا الدّلالتين السّابقتين فإنّ الزيادة حاصلة في الألف والنّون في أوّل الفعل، ووزن انقضَّ هو ((انفعل)).

أمّا القول الآخر الذي نسبه الآلوسي لأبي علي في الإيضاح فإن وزن الفعل ((انقضَّ)) هو ((افْعَلّ)) من النّقض كـ احمرَّ بزيادة الألف في أوّله، والتضعيف في لامه، والنّون على هذا أصلية[٢].

وذكر الزبيدي أنّ النّقض في البناء والحبل، والعهد، وغيره: ضد الإبرام كالانتقاض والتّناقض [٣]، وقال الليث: النقض إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء [٤]، وجاء في المعجم الوسيط: نقض البناء هدمه [٥]. وكان الخليل قد ذكر أنّ الحائط إذا هوى وسقط لا يقال إلا انقضّ انقضاضاً [٦].

يتّضح مما تقدّم أنّ الآلوسي أورد صيغة ((افعلّ)) للدّلالة على الاتصاف بعيب حسّي في الجدار يرى بالبصر، لذا يذكر أنّ المراد من إرادة الهدم أو السقوط قربه من ذلك، لوجود علّة ظاهرة فيه وهي الميل.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٩٢/١٥.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) تاج العروس، الزبيدي، ٨٨/١٩.
(٤) تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٦٩/٨٠.
(٥) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ٩٤٧/٢.
(٦) كتاب العين، الفراهيدي، ص: ٨٤٤. (مادة: قَوضَ).

هـ. بناء تفاعل:

وهو من أبنية الأفعال المزيدة بحرفين، وهما: التاء في أولّه والألف بعد فائه، واشتهر في معنى المشاركة بين اثنين فأكثر، فقد قال سيبويه: ((أمّا تفاعلت لا يكون إلا وأنت تريد فعل اثنين فصاعداً .... وذلك قولك: تضاربنا، ترامينا، وتقاتلنا)) (١).

وكذلك ذهب الزمخشري فقال: ((وتفاعل لما يكون بين اثنين فصاعداً نحو: تضاربنا وتضاربوا)) (٢).

وقد تأتي هذه الصيغة لمعانٍ أخر، منها: التظاهر بالفعل دون حقيقته، أي أنّ الفاعل يظهر أنّ أصل الفعل حاصلٌ له وهو منتفٍ عنه، نحو: تجاهلت، تغافلت، كما قد تفيد أيضاً دلالة مطاوعة ((فاعل)) نحو: باعدته فتباعد.

كما تأتي لتدل على حصول الشيء تدريجياً نحو: تزايد الفعل (٣). وقد جاء هذا البناء عند الآلوسي بمعنى المشاركة عند تفسيره قوله تعالىٰ **(تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)** [البقرة: ٨٥]، فقد ذكر أنّ ((التظاهر)) بمعنى التعاون وأصله من ((الظَّهْر)) كأنّ المتعاونين يسند كلُّ واحدٍ منهما ظهره إلى صاحبه (٤).

فأصل لفظة ((تظاهر)) مأخوذ من الظَّهْر التي هي الجارحة، واستعملت مجازاً للدّلالة على التعاون، ذلك لأن جعل ظهر أحدهما على ظهر الآخر يعبر عن المساندة والتناصر، إذ إنّ كل واحدٍ منهما يقوي الآخر، لذا قال أبو حيّان الأندلسي ((التظاهر: هو التعاون والتناصر)) (٥).

وقد جاء عند الآلوسي هذا البناء أيضاً بمعنى المبالغة، ففي قوله تعالىٰ **(فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى)**[النجم: ٥٥]، يذكر أنّ الفعل ((تتمارى)) بمعنى: تتشكّكُ، وصيغة الفاعل فيه تفيد المبالغة إمّا في الفعل فيكون مجرّداً عن التعدد في الفاعل والمفعول، أو أنّ فعل التماري للواحد باعتبار تعدد متعلقه، وهو ألّا لاء المتمارى فيها (٦).

---

(١) الكتاب، سيبويه، ٦٩/٤.
(٢) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص: ٣٧١.
(٣) انظر: شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين الاستراباذي، مرجع سابق، ٢٥٦/١-٢٥٨. وانظر: شذا العرف في فن الصّرف، الحملاوي، ص: ٣٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٨/٢.
(٥) البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي، ٤٥٩/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ١٦٨/٢٦.

ويبدو أنّ الآلوسي يرجّح دلالة المبالغة في الفعل، ذلك لإيراده القول الآخر بلفظة ((قيل)) الدّالة على التضعيف، وعليه فإنّ معنى الآية يكون: يا أيُّها الإنسان بأي نعمة ربّك التي تدلّك على أنّه واحد تبالغ في التشكك، خلافاً لما ذهب إليه الزجاج من أنّ المبالغة حاصلة في تعدّد النعم، إذ قال: ((هذا –والله أعلم– خطاب للإنسان لما عدّد عليه مما فعله الله به، مما يدل على وحدانيته. كان المعنى: أيّها الإنسان فبأي نعم ربّك التي تدلّك أنّه واحد تتشكّك)) (١).

وكذلك ذهب ابن عطيّة الذي فسّر الآية بأنّها مخاطبة للإنسان الكافر، كأنّه قيل له: هذا هو الله الذي له هذه الأفاعيل، وهو خالقك المنعم عليك بكل النعم، ففي أيّها تشك)) (٢).

وهذا يعني أنّ المبالغة حاصلة في متعلق الفعل لا بالفعل نفسه، وأنّ معنى تتمارى تتشكك، فيما جاء في لسان العرب أن المراء: الجدال، والتماري والمماراة: المجادلة على مذهب الشّك والريبة، ويقال: للمناظرة مماراة؛ لأنّ كلّ واحد منهما يستخرج ما عنده صاحبه ويمتريه به كما يمتري الحالب اللّبن في الضّرع (٣).

أمّا الفرّاء فقد ذهب إلى أنّ معنى تتمارى: تكذّب أنها ليست منه (٤)، وقد نقل البغوي هذا القول عن ابن عبّاس (٥).

وعلى كل الأقوال فإنّ الآلوسي أدرك أنّ صيغة ((تفاعل)) تدل على المبالغة في الفعل أو متعلق ه، مما يدل على سعة علمه وثقافته.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٧٨/٥.
(٢) المحرر الوجيز، ابن عطيّة، ٢٠٩/٥.
(٣) لسان العرب، ابن منظور، ٢٧٨/١٥
(٤) معاني القرآن، الفرّاء، ١٠٣/٣.
(٥) معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، ٣١٨/٤.

٣. المزيد بثلاثة أحرف:

مثلما تزداد الصيغ الفعليّة بحرفين تزاد أيضاً بثلاثة أحرف، وهذه الزيادة أمّا تكون مجتمعة في استهلال الفعل، أو متفرقة فيه، ومن أهم أبنيته التي وردت عند الآلوسي:

أ. بناء استفعل:

جاءت الهمزة والسين والتّاء زوائد في هذا البناء، ثم وردت بعدها الأصول: الفاء والعين و اللام، واستعمل للسؤال والطّلب غالباً إمّا أن يكون صريحاً نحو: استكتبته، أو تقديراً نحو: استخرجته، كما ذكر علماء التصريف معانٍ أخر لهذه الصّيغة منها: التحول كقولك: استحجر الطّين، أي: صار حجراً، وكذلك معنى الوجود نحو: استعظمته: أصبته عظيماً، وبمعنى ((فَعَل)) نحو: قرَّ واستقر (١).

وقد وقف الآلوسي عند عدد من الأفعال المزيدة بثلاثة أحرف موضحاً الدّلالات التي انصرفت إليها في سياقات النص القرآني، ومن هذه الأفعال الفعل ((استحبَّ)) في قوله تعالىٰ (**الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآَخِرَةِ**) [إبراهيم: ٣]، إذ يذكر الآلوسي له دلالتين: الأولى: إفادته الطلب، ومعناه: يختارونها عليها، فإنّ المختار للشيء يطلب من نفسه أنْ يكون أحبّ إليه من غيره، فالسّين للطّلب، والمحبّة مجاز مرسل عن الاختبار والإيثار بعلاقة اللزوم في الجملة، فلا يضرُّ وجود أحدهما بدون الآخر، كاختيار المريض الدّواء المر لنفعه، وترك ما يحبه ويشتهيه من الأطعمة اللذيذة لضرره، ولاعتبار التجوّز عدِّي الفعل بـ ((على)).

أمّا الدّلالة الأخرى فهي أن يكون استفعل بمعنى أفعل، كاستجاب بمعنى أجاب، والفعل مضمَّن معنى الاختيار والتعدية بِـ ((على)) لذلك. وفي كلا القولين فقد تضمّن ((يستحبون)) معنى يختارون ويؤثرون الحياة الدّنيا على ثواب الآخرة(٢).

وكان الزمخشري قد سبقه في هذا المعنى إذ قال: ((والاستحباب: الإيثار والاختيار، وهو: استفعال من المحبّة، لأنّ المؤثر للشيء على غيره كأنه يطلب من نفسه أن يكون أحبّ إليها وأفضل عندها من الآخر)) (٣).

(١) انظر: المفتاح في الصّرف، الجرجاني، ص: ٥١. وانظر: الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور، ١٣٢/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٢١١/١٣.
(٣) الكشاف الزمخشري، ص: ٥٤٤.

نلحظ مما سبق أنّ الآلوسي أشار إلى دلالة الطّلب في صيغة ((استفعل)) وهو بذلك يتابع العلماء الذين سبقوه كسيبويه الذيقال: ((استعطيت أي: طلبت العطية، واستعتبته أي طلبت إليه العتبى)) [١]، وجاء بعده ابن جني فقال: ((استفعل في أكثر الأمر للطّلب نحو: استسقى)) [٢].

وقد يأتي هذا البناء للدّلالة على التحويل كما في الفعل ((استكان)) الذي ورد في قوله تعالىٰ **(وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ)** [المؤمنون: ٧٦]، فقد ذكر الآلوسي لأصل دلالة هذا الفعل ثلاثة أقوال [٣]:

أولاً: أنّ استكان استفعل من الكون، وأصل معناه: انتقل من كون إلى كون، كاستحجر، ثم غلب العرف على استعماله في الانتقال من كون الكبر إلى كون الخضوع، فلا إجمال فيه عرفاً.

ثانياً: أنّه مشتق من قول العرب كُنْتُ لك، إذا خضعت، وهي ل غة هذيلية، وعليه يكون من باب قرَّ واستقرَّ، وقد نقل هذا القول عن ابن فارس، وأبي عبيدة، ثم يعقب على هذا القول بأنه لا يجعل من استفعل المبني للمبالغة، مثل استعصم، واستحسر، إلا أنْ يراد بها في الآية حينئذ المبالغة في النفي لا نفي المبالغة.

ثالثاً: هو من الكين: اللّحمة المستبطنة في الفرج؛ لذلة المستكين، ويبدو أنّه ضعف هذا القول فأورده بصيغة ((قيل)).

فيما اختاره ابن جني، إذ نقل عن أبي علي الفارسي أنّه كان يقول: إنّ عين ((استكانوا)) من الياء، وكان يأخذه من لفظ الكين ومعناه، وهو لحم باطن الفرج، أي: فما ذلوا وما خضعوا؛وذلك لذل هذا الموضع ومهانته [٤].

ب.بناء افعوعل:

يأتي هذا البناء للمبالغة والتوكيد فاخشوشن و اعشوشبت الأرض واحلولى الشيء مبالغات في خشن وأعشبت وحلا. قال الخليل في اعشوشبت إنما ير يد أن يجعل ذلك عاماً قد بالغ [٥]، ويجيء على ضربتين [٦]: متعدٍّ وغير متعدّ.

---

(١) الكتاب، سيبويه، ٧٠/٤.
(٢) الخصائص، ابن جني، ١٥٥/٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٢٤/١٨.
(٤) الخصائص، ابن جني، ٣٢٧/٣.
(٥) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص: ٣٧٤.
(٦) انظر، المنصف، ابن جني، ص: ٨١-٨٢.

فالمتعدّي نحو: احلوليت الشيء، وغير المتعدي نحو: ((اغدودن النّبت)) إذا طال، واغرورقت عيناه بالدّمع، ومعناه في كل حال المبالغة.

وقد أشار الآلوسي إلى هذه الدّلالة في بناء ((افعوعل)) عند تفسيره قوله تعالىٰ **(أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ)** [هود: ٥]، فقد ذكر للفعل ((يثنون)) قراءات متعدّدة من بينها قراءتين على وزن ((تفعوعل))، فأمّا إحداهما فهي ((تثنَوْني)) بتاء التأنيث الجمع وبالياء التحتية؛ لأن التأنيث غير حقيقي، وهو مضارع اثنونى كاحْلَولى، فوزنه تفعوعِل بتكرير العين، وهي من أبنية المزيد الموضوعة للمبالغة؛ لأنه يقال: حَلِيَ، فإذا أريد المبالغة قيل: احلولى، وهو لازمٌ ((فصدورهم)) فاعله، ويراد منه ما أريد من المعاني في الجمهور، إلا أنّ المبالغة ملحوظة في ذلك، فيقال: المعنى مثلاً: تنحرف صدورهم انحرافاً بليغاً. وقد نقل هذه القراءة عن الحبر ومجاهد وغيرهما.

والقراءة الأخرى عن الحبر أيضاً وعروة وغيرهما أنهم قرؤوا: ((تثنوِنَ)) بفتح التاء المثناة من فوق وسكون الثاء وفتح النون وكسر الواو وتشديد النون الأخيرة، والأصل ((تثنوْنِن)) بوزن ((تفعَوْعِل)) من ((الثِّنّ)) بكسر الثاء وتشديد النون وهو ما هشَّ وضَعُفَ من الكلأ، والمعنى على وصف قلوبهم بالسخافة والضّعف كذلك النّبت الضعيف [١].

وعلى ما تقدّم فإنّ صيغة ((افعوعل))دلّت على المبالغة، ولكن الآلوسي جوّز أن يكون الفعل مطاوع ثناه، فإنه يقال: ثناه فانثنى واثنونى، والمعنى يكون أنّ صدورهم قبلت الثني، ويؤول إلى معنى انحرفت، كما فسّر به قراءة الجمهور[٢].

وجاء في لسان العرب عن ابن عبّاس أنّه قرأ: ألا إنهم تثنوني صدورهم، وهو في العربية تنثني، وهو من الفعل ((افعوعلت))، وأصله من ثنيت الشيء إذا حنيته وعطفته وطويته، وانثنى أي انعطف، وكذلك اثنونى على افعوعل، واثنونى صدره على البغضاء أي: انحنى وانطوى. وكل شيء عطفته فقد ثنيته [٣].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٣٧/١١.
(٢) المصدر نفسه، ٣٣٨/١١.
(٣) لسان العرب، ابن منظور، ١١٦/١٤.

نلحظ أنّ الآلوسي يستطرد في ذكر القراءات الشاذّة التي تتعلق بالصيغ الصرفية ودلالاتها، وهذه ميزة أساسية في تفسيره تدل على سعة علمه في القراءات القرآنية وتوظيفها للوصول إلى معاني الأبنية.

ثانياً: الفعل الرباعي المزيد:

الفعل الرباعي على ضربين: **أحدهما:** لا زيادة فيه، **والآخر** ذو زيادة؛ الأول الذي لا زيادة فيه له وزن واحد وهو ((فعلل)) (١)، وقد ذكر الآلوسي لهذا الوزن ضربين: صحيحاً كـ ((دحرج)) وثنائياً مكرراً كـ ((صلصل)) (٢)، ومنه ما جاء في قوله تعالىٰ **(إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا)** [الزلزلة: ١]، يقول الآلوسي في معنى الآية: ((أي حركت تحريكاً عنيفاً متد اركاً متكرراً زلزالها المخصوص بها الذي تقتضيه بحسب المشيئة الإلهية للبنية على الحكم البالغة وهو الزلزال الشديد الذي ليس بعده زلزال فكأنّ ما سواه ليس زلزالاً إليه، أو زلزالها العجيب الذي يقادر قدره)) (٣).

وهذا يعني أنّ الفعل الرباعي ((فعلل)) قد يدل على شدّة الفعل وقوته، فقد قال الثعلبي: ((إذا زلزلت: حرّكت الأرض حركة شديدة لقيام السّاعة، زلزالها تحركها)) (٤).

أمّا الضرب الثاني للفعل الرباعي فهو ذو زيادة، وله ثلاثة أوزان: ((تفعلل)) كتدحرج، و ((افعنلل)) كاحرنجم والأصل حرجم، و ((افعلل)) كاقشّعر والأصل قشعر (٥).

ولم ترد هذه الأوزان –حسب علمي– في تفسير روح المعاني إلا وزن ((افعلل)) الدال على المبالغة، فقد ذكر الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ **(اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ)** [الزمر: ٢٣]، أنّ ((الاقشعرار: التقبض، يقال: اقشّعر الجلدُ إذا تقبَّض تقبُّضاً شديداً، وتركيبه من القِشع، وهو الأديم اليابس، قد ضمَّ إليه الراء ليكون رباعياً وداالاً على معنىً زائدٍ، يقال: اقشعرَّ جلده وقَّف شعره، إذا عرض له خوف شديد من أمر هائل دَهمه بفتنة.

---

(١) انظر: الأصول في النحو، ابن السراج، ١٣٦/٣.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٧٩/٢٩.
(٣) المصدر نفسه، ٢٤٨/٢٩.
(٤) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، ٢٦٣/١٠.
(٥) همع الهوامع، السيوطي، ٣٠١/٣.

والمراد تصوير خوفهم بذكر لوازمه المحسوسة، ويطلق عليه التمثيل وإن كان من باب الكناية(١).

وهذا يعني أنّ القشعريرة لا تكون إلا من خوف أو رهبة، لذا نقول: ((اقشعرّ جلده من الخوف))أي: ارتعد وأصابته رعشة من شدّة الخوف أو الرّهبة أو الانقباض(٢).

ونقل عن اللّيث أنه قال: ((القُشعر، القثاء، والقشعريرة: اقشعرار الجلد، وكل شيء تغير فهو مقشعر(٣).

يتبيّن –مما سبق– أنّ نسبة الأفعال الثلاثية المزيدة ودلالتها في تفسير روح المعاني هي الأكثر استعمالاً من الرّباعيّة المزيدة، وهذا موافقٌ لما في العربية، إذ إنّ الصيغ المزيدة بحرف أكثر شيوعاً من المزيد بحرفين، والمزيد بثلاثة أحرف، ونادراً ما تستعمل الصيغ الأخرى.

وبعد هذا الاستعراض التطبيقي للدّلالة الصرفية عند الآلوسي يتّضح لنا أنّه استطرد في شرح الأبنية الصّرفية، وأعطى لكل بناء دلالته الخاصة به، وهو في كل ذلك يقتفي أثر علماء اللغة والمفسرين الذين سبقوه، إلا أنه قد ينصّب نفسه حكماً –أحياناً– على الأقوال التي ينقلها عنهم، وكان كثيراً ما يستشهد بالقراءات الشّاذة لاحتواء كافة المعاني للأبنية، فلم يدع للقارئ مجالاً للشّك في قدرته العلمية، وسعة اطلاعه الصّرفيّة.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٧/٢٣.
(٢) مجمع اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر وآخرون، مرجع سابق، ١٨١٧/٣.
(٣) تهذيب اللغة، الأزهري، ١٧٧/٣.

الفصل الثالث -

الدّلالة النّحويّة في روح المعاني للآلوسي

توطئة:

يعدّ النّحو أساساً للدّراسات اللغوية، فإليه يرجع ضبط الجمل والتراكيب على ما تقتضيه الأنظمة الصحيحة، فالنحو هو قانون تأليف الكلام، وبيان لكل ما يجب أن تكون عليه الكلمة في الجملة، والجملة مع الجمل، حتى تتّسق العبارة، ويمكن أن تؤدي معناها [1].

فلكل كلمة وهي منفردة معنىً خاصٌ تتكفل اللّغة ببيانه وللكلمات مركبة معنىً، وهو صورة لما في أنفسنا، ولما نقصد أن نعبر عنه ونؤديه إلى النّاس، وتأليف الكلمات في كل لغة يجري على نظام خاص بها، لا تكون العبارات مفهمة ولا مصورة لما يراد حتى تجري عليه ولا تزيغ عنه[2].

وهذا لا يعني أنّنا ننكر تعريف النحاة القدامى لعلم النّحو على أنّه علم يعرف به أحوال أواخر الكلم إعراباً وبناءً [3]، فيقصرون بحثه على الحرف الأخير من الكلمة، ولكننا نقول إنّ الحركات الإعرابيّة تعد من أبرز القرائن المعنويّة في اللّغة، فقد يكون الاختلاف في طبيعة الحركة مؤدياً إلى اختلاف في المعنى، ولكن هذا ليس النّحو كله، بل هناك علاقات تركيبية بين مكوّنات الجملة تؤثر في معاني المفردات المستعملة فيها أيضاً، لذا كانت الدّلالات في التراكيب متعدّدة بحسب التغيير والتبديل في أحد مكوّنات التركيب، ومن هنا برزت أهميّة النّحو في إظهار المعنى المراد في الجملة أو النّص، وهذا ما أوضحه الجرجاني بقوله: ((ذلك لأنّهم لا يجدون بدّاً من أن يعترفوا بالحاجة إليه فيه، إذ كان قد علم أنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون المستخرج لها، وأنّه المعيار الذي لا يتبيّن نقصان كلام ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يرجع إليه)) [4].

---

(١) إحياء النّحو، إبراهيم مصطفى (ت ١٣٨٢هـ)، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ص: ١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) شذا العرف في فن الصّرف، الحملاوي، ص: ٥.
(٤) دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص: ٣٠.

فالمفردة لا تشكّل قيمة تواصليّة ذات أهميّة وهي بمفردها، فهي تكتسب حياتها من إدخالها في التأليف، ولا يتّضح معناها إلا من خلال السّياق، ذلك أنّ الكلام إنّما وضع للفائدة، والفائدة لا تُجنى من الكلمة الواحدة، وإنّما تُجنى من الجمل ومدارج القول (١).

فلكل مفودة من المفردات وظيفة نحويّة تتحدّد بانضمامها إلى غيرها من الألفاظ في نظام تركيب معيّن. ولذلك ظهر مصطلح الدّلالة اللّغوية، وهي الدّلالة المستمدّة من نظام الجملة وترتيبها وحركات إعرابها، أو هي محصّل العلاقات النّحوية بين كلمات الجملة الواحدة (٢).

وللنحو علاقة وطيدة بعلم التفسير، فإذا كان هذا الأخير –التفسير– منوطاً به فهم القرآن الكريم العظيم، فإنّ النحو هو الذي يلهم هذا المفسّر –في كثير من الأحيان– ذلك الفهم، ويمنحه ملكة قويّة في اجتهاده، ويفتح له آفاقاً واسعة في استنباط الفروع من أصولها، فهو علم مرتبط بتوجيه التركيب اللّفظي، وبيان دلالته التي تختلف من تركيب إلى آخر (٣).

ولكن ما يجب أن ننبه إليه أنّه لا يجب الاعتماد كلياً على التخريجات النحويّة فحسب في بيان الآيات القرآنية للمسائل النحويّة المختلف فيها، إذ إنّ هذه العملية تخرج التفسير عن فائدته التي وضع لأجلها ومع هذا فقد عني المفسرون بالدّلالة النحويّة في تفاسيرهم، وجعلوها أساساً في فهمهم النّصوص القرآنية وتوجيهها معنوياً، وكان الآلوسي من هؤلاء المفسرين الذين عنوا بالقضايا النحويّة عناية كبيرة، وكلامه في غير موضع يدل على اطلاعه الواسع على آراء النحاة، فالنحو عنده تابع للمعنى يدور حيث يدور، والوجوه النحويّة تابعة للمعاني القرآنية وتوجيهها يكون بحسب تلك المعاني، فهو يحاول أن ينتفع بجهود النحويين، بصريين وكوفيين –على الرّغم من هواه البصري– في بيانه لدلالة النّص القرآني.

---

(١) الخصائص، ابن جني، ٣٣٣/٢.
(٢) دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٥٨م، ص: ٤٨.
(٣) انظر: تعريف الدّارسين لمناهج المفسّرين، د. صلاح الخالدي، دار القلم، دمشق، ص: ٥٦.
وانظر: روح المعاني، الآلوسي، ١٠٣/١-١٠٤. (خطبة المفسّر).

وتجلّت عنايته بالدّلالة النحويّة في جوانب عدّة، منها: دلالة الإعراب، ودلالة حروف المعاني، و دلالة الجملة، ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: دلالة الإعراب:

الإعراب سمة بارزة من سمات اللّغة العربية، بل هو أحد خصائصها التي لا تنفصل عنه، إذ هو تنظيم تمتاز به، ويتمثل بأصوات مد قصيرة تلحق أواخر الكلمات لتدل على وظيفة الكلمة بالعبارة، وعلاقتها بما عداها من عناصر الجملة، وهذا النّظام والتّنظيم ليس له نظير في أي لغة من اللّغات السامية إلا في بعض آثار ضئيلة في العبريّة والآرامية والحبشيّة (١).

وهذا النّظام الإعرابي عنصر أساس من عناصر لغتنا منذ أقدم عهودها، لأنه جزء من لفظتها ودلالتها على المعنى، فبالحركة الإعرابية يفهم القصد من كلماتها وألفاظها لأنها أصوات تدل على المعاني.

والإعراب له معنيان لغوي واصطلاحي، فهو في اللّغة الإبانة عمّا في النّفس، وهو مصدر الفعل الرّباعي أعرب، وأهم معنى له هو البيان والإفصاح والإيضاح، وهذا ما ذكره ابن منظور بقوله: ((الإعراب والتعريب بمعنىً واحد، وهو الإبانة، يقال: أعرب عن لسانه وعرّب أي: أبان وأفصح، وأعرب عن الرّجل بيّن عنه، وقال: إنّما سمي الإعراب إعراباً لتبيينه وإيضاحه. وقال: أعرب بحجّته أي: أفصح بها، ولم يتق أحداً، وقال: الإعراب الذي هو النّحو إنّما هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، وأعرب كلامه إذا لم يلحن في الإعراب)) (٢).

وهذا يعني أنّ الإعراب وسيلة من وسائل إظهار المعنى وإيضاحه، يراد بها الإفصاح عمّا يقصد إليه المتكلّم، وهذا ما أوضحه الفيروز آبادي بقوله: ((الإعراب الإبانة والإفصاح عن الشيء)) (٣). أمّا في الاصطلاح فهو الأثر الذي يجلبه العامل على الكلمات المعربة (٤).

---

(١) الإعراب وأثره في المعنى، د. فضل الله علي، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا-قسم اللغة العربية، مجلة العلوم الإنسانية والإقتصادية، العدد الأول، يوليو، سنة ٢٠١٢، ص: ٢٩.
(٢) لسان العرب، ابن نمظور، ١٧٩/١، (فصل العين المهملة).
(٣) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ١١٣/١، (فصل العين).
(٤) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، ٦٤/١.

ففي بيانه المعنى الاصطلاحي للإعراب، يقول ابن هشام: ((ومعناه ما ذكرت مثال الآثار الظاهرة الضمة والفتحة والكسرة في قولك جاء زيدٌ، ورأيت زيداً، ومررت بزيدٍ، ألا ترى أنها آثار ظاهرة في آخر (زيد) جلبتها العوامل الدّاخلة عليه)) (١).

فالإعراب هو الرّفع والنّصب والجزم، وهو تغير أواخر الكلمة المعربة أو هو الأثر الظاهر أو المقدّر في آخر تلك الكلمة، وظيفته الإبانة والتوضيح، قال ابن جني، الإعراب هو: ((الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنّك إذا سمعت: ((أكرم سعيد أباه)) و ((شكر سعيداً أبوه)) علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه)) (٢).

وأشار الزجاجي إلى أنّ ((الإعراب أصله: البيان، ويقال: أعرب الرجل عن حاجته: إذا أبان عنها، ورجلٌ مُعربٌ أي: مبين على نفسه، ومنه الحديث ((الثيّب تعرب عن نفسها))(٣)، وهذا أصله، ثم إنّ النحويين لما رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركاتٍ تدل على المعاني وتبين عنها، سمّوها إعراباً أي: بياناً، وكأنّ البيان بها يكون، كما يسمى الشيء باسم الشيء إذا كان يشبهه أو مجاوراً له)) (٤).

وعدّ ابن فارس الإعراب المفرق بين المعاني في اللّفظ وبواسطته يعرف الخبر والفاعل والمفعول بقوله: ((من العلوم الجليلة التي خصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميّز فاعل من مفعول ولا مضاف من منعوت ولا تعجب من استفهام)) (٥).

ويكاد العلماء الأوائل يطبقون جميعاً على الربط بين معنى الإعراب الاصطلاحي ومعناه اللغوي الأصلي وهو ((البيان)).

---

(١) شرح شذور الذهب، ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الله يوسف (ت ٧٦١هـ)، المحقق: عبد الغني الدقر، الناشر: الشركة المتّحدة للتوزيع، سوريا، ٤٣/١.
(٢) الخصائص، ابن جني، ٣٦/١.
(٣) سنن ابن ماجة، ٦٠٢/١، باب استشارة البكر والثيب.
(٤) الايضاح في علل النحو، الزجاجي، أبو القاسم (ت ٣١١هـ)، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٨٢م، ص: ٩١.
(٥) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٤٣.

ولا يخفى كذلك أنّهم جعلوه هو الدال في العبارة على المعنى بحيث لو عدم الإعراب لاستبهم المعنى وخفيت الدّلالة، سوى قطرب محمد بن المستنير (ت ٢٠٦هـ) الذي خالف هذا الرأي، وذهب إلى أنّ الحركات التي تعرض لأواخر الكلمات إنّما جيء بها للسرعة في الكلام، وللتخفيف من الثقل الناشئ من إسكان الحروف، وليس لها دور آخر في الجملة، فقال: ((وإنّما أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حالة الوقف يلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسّكون أيضاً لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلمّا وصلوا وأمكنهم التحريك جعلوا التحريك معاقباً للإسكان ليعتدل الكلام، ألا تراهم بنوا كلامهم على متحرك وساكن، ومتحركين وساكن، ولم يجمعوا بين ساكنين في حشو الكلمة، ولا في حشو بيت ......؛ لأنهم في اجتماع الساكنين يبطئون، وفي كثرة الحروف المتحركة يستعجلون وتذهب المهلة في كلامهم فجلعوا الحركة عقب الإسكان)) (١).

وقد أيّده من المحدّثين الدكتور إبراهيم أنيس، فسار على نهجه هذا، واقتفى أثره حذواً القذة بالقذة، وذلك بقوله: ((يظهر –والله أعلم– أن تحريك أواخر الكلمات كان صفة من صفات الوصل في الكلام شعراً، أو نثراً، فإذا وقف المتكلم أو اختتم جملته لم يحتج إلى تلك الحركات بل يقف على آخر كلمة في قوله بما يسمى السّكون كما يظهر أنّ الأصل في كل الكلمات أن تنتهي بهذا السّكون وأنّ المتكلّم لا يلجأ إلى تحريك الكلمات إلا لضرورة صوتيّة يتطلبها الوصل)) (٢).

وهذا يعني أنّ الحركات الإعرابيّة ليست دالة على الفاعلية أو المفعولية أو غيرهما، وإنّما هي لا تعدو أن تكون حركات يحتاج إليها لوصل الكلمات بعضها ببعض، فهي تأتي للتخلص من التقاء السّاكنين عند وصل الكلام. وأمّا الفاعليّة والمفعوليّة وغيرهما فإنّما يُستفاد من موقع كل من الفاعل والمفعول أي رتبتها في الجملة (٣).

---

(١) انظر: المدارس النحوية، شوقي ضيف، أحمد شوقي عبد السلام (ت ١٤٢٦هـ)، دار المعارف، الطبعة السابعة، ص: ١١٠.
(٢) من أسرار العربية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٥١م، ص: ٢٠٨.
(٣) انظر: الإعراب وأثره في المعنى، د. فضل الله النور علي، ص: ٣٠.

ثم يرى ((أنّ النحاة قد ابتكروا بعض ظواهر الإعراب وقاسوا بعض الأصول رغبة منهم في الوصول إلى قواعد مطردة منسجمة)) (١).

وهذا القول الأخير إنّما هو من قبيل نقد المنهج النحوي، أمّا قوله المؤيد لقطرب فيحتاج إلى تعليق، لأنّ الإعراب إذا كان هدفه تعاقب الحركات لأتى كل متحّدث بالحركة التي تروق له، وهذا فيه فساد للغة وخروج على أوضاع العرب حيث تنعدم الضوابط بين المتحدّثين (٢).

ومما يؤكد وجود الإعراب في العربية وارتباطه بالدّلالة، تجليه بصورة واضحة في لغة القرآن الكريم والحديث النبوي الشّريف، ففي قوله تعالىٰ (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) [فاطر: ٢٨]، إنْ رفع لفظ الجلالة، ونصب العلماء، يؤدي ذلك إلى فساد الاعتقاد أو إلى الكفر، لذا حرص المسلمون على ضبط لغة القرآن واستهوالهم اللحن فيه، الأمر الذي مهّد لنشأة علم النحو، الذي يقوم على ربط الإعراب بالدّلالة على معاني الكلام، التي هي المعاني النحوية (٣).

نستدل بالآية السّابقة ونحوها، وكذلك الآثار الواردة عن العرب شعراً ونثراً أنّ اختلاف الحركات الإعرابية يؤدي إلى اختلاف المعنى. قال الزجاجي: ((إنّ الأسماء لما كانت تعتورها المعاني وتكون فاعلة ومفعولة ومضافاً إليها، ولم يكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني)) (٤).

وذهب كثير من الدّارسين المحدّثين إلى تيسير النّحو، فدعوا إلى إسقاط فكرة العامل، كما دعا إلى ذلك من قبل ابن مضاء القرطبي (ت ٥٩٢هـ) الذي أراد أن يصوغ النّحو صياغة جديدة تخلو من نظرية العوامل والمعمولات المذكورة والمقدرة، ومن العلل والأقيسة المعقّدة (٥).

---

(١) من أسرار العربية، د. إبراهيم أنيس، ص: ١٧٩.
(٢) الإعراب وأثره في المعنى، د. فضل الله نور علي، ص: ٣٠.
(٣) انظر: فقه اللغة العربية، كاصد ياسر الزيدي، مديرية دار الكتب للطباعة والنّشر، جامعة الموصل، سنة ١٩٨٧م، ص: ١٢٩-١٣٤.
(٤) الايضاح في علل النحو، الزجاجي، ص: ٦٩.
(٥) انظر : المدارس النحوية ، د.شوقي ضيف ، ص:7.

وقد حاول هؤلاء الدّارسون أن يجعلوا المعاني بدلاً من العوامل في فهم وظائف الكلمات في تركيب الجملة، فركزوا جهودهم منطلقين مما تؤديه حركات الإعراب من المعاني النحوية، ولم يختلف تفسيرهم كثيراً عن تفسير القدماء لمعاني الحركات [1].

وقد عُني الآلوسي بإعراب القرآن الكريم وصولاً إلى فهم متكامل للنّص القرآني، فكان تفسيره مليئاً بأمور النّحو والإعراب، إذ أعرب كثيراً من الألفاظ والتراكيب القرآنية مبيناً فيها الأوجه النحوية المتباينة، وأثر ذلك على المعنى المراد في الآية، لذا نراه يربط بين الإعراب والمعنى مقتفياً في ذلك جهود علماء اللغة والتّفسير.

وقد تجلّى موقفه هذا من خلال توجيهاته الإعرابية، ومحاولة توضيحه المعنى على وفق ما تحتمله اللفظة القرآنية من أوجه إعرابيّة، وهو حين يبين هذه الأوجه المحتملة إنما يبغي تقريب معنى الآية للقارئ بصورة أو بأخرى.

وسيقف الباحث على مواضع متعدّدة في تفسير روح المعاني وقف عندها الآلوسي، مبيناً اختلاف معانيها لاختلاف أوجه إعرابها، ومن ذلك:

أ. توجيه ما تحتمله اللفظة من أوجه الرّفع:

يوجد في تراكيب اللغة العربية كلمات تشترك في حالة الرّفع، ولكنّها تختلف في مواقعها الإعرابية، ومن ذلك المبتدأ، والخبر، والفاعل، ونائب الفاعل، ونعت المرفوع، والمعطوف على مرفوع، وغيرها.

وقد تحتمل اللفظة القرآنية في الآية الواحدة أكثر من وجه في الرّفع مما يؤدي إلى اختلاف المعنى، ومن ذلك قوله تعالىٰ (**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**) [آل عمران: ٧]، فقد ذكر الآلوسي في إعراب ((الراسخون)) وجهين كلاهما بالرّفع: أحدهما أن يكون الوقف في القراءة على ((الراسخون)) على أنها معطوفة على لفظ الجلالة ((الله)) المرفوع، والمعنى: لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم.

---

(١) انظر: إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، (ت ١٣٨٢هـ)، ص: ٤٩-٥١.

وجملة ((يقولون آمنا به)) استئناف موضح لحال الراسخين، ولهذا فصل، والنحاة يقدرون له مبتدأ دائماً، أي: هم يقولون، وقد قيل: أنه لا حاجة إليه، ولم يعرف وجه التزامهم لذلك، فلينظر. وجوز أن يكون حالاً من الراسخين [١].

وهذا يعني أنّ الراسخين يعلمون تأويل المتشابه من الآيات القرآنية، وقد أورد الآلوسي – مستطرداً– وجوه ترجيح هذا القول عند أصحابه، ونسبه إلى الشّافعيّة وسائر من فسّر المتشابه بما لم يتّضح معناه [٢].

وأمّا الوجه الآخر فيكون على تقدير أن يكون الوقف على ((إلا الله))، على أنّ لفظ ((الراسخون)) مبتدأ مرفوع، والواو قبله للاستئناف وجملة ((يقولون)) خبر عنه [٣].

أي: أنّ الراسخون في العلم يفوضون أمر المتشابه إلى الله تعالىٰ لعدم علمهم به، وقد رجّح الآلوسي الوجه الثاني، والدّليل على ذلك قوله: ((ورجح الثاني بأنه مذهب الأكثرين من أصحاب رسول الله –صلىٰ الله عليه وسلّم–، والتّابعين وأتباعهم خصوصاً أهل السنّة، وهو أصح الروايات عن ابن عبّاس –رضي الله عنهما–، ولم يذهب إلى القول الأول إلا شرذمة قليلة بالنسبة إلى الأكثرين كما نص عليه السمعاني وغيره، ويد الله تعالى مع الجماعة)) [٤].

فالآلوسي يحتج بالسّماع وإجماع أهل السنّة خاصة في بيان الوجه النحوي، لذا نرى رأيه موافقاً لما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية الذي اختار الوقف عند لفظ الجلالة ((الله))، إلا أنه يوجه تفسير الآية توجيهاً حسناً، بناءً على أنّ التأويل ليس المقصود به صرف اللفظ عن الاحتمال الرّاجح إلى الاحتمال المرجوح، وإنّما المراد به هو ما استأثر الله، وهو الكيف الذي لا نعلمه نحن كما قال الإمام مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة [٥].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٩/٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ٣٠/٤.
(٥) الصفدية، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٦هـ، ٢٨٩/١.

وهذا يعني أنّ الراسخين في العلم لا يعلمون كيفية صفاته –سبحانه– ، ولا لِمَ يفعل أفعاله، وليس المقصود معنى الآيات لكونها معلومة، فقد خوطبنا في القرآن بما نفهم لا بما لا معنى له، أو بما لا يُفهم منه شيء [(١)].

وقد أنكر ابن قتيبة الوقف على لفظ الجلالة وغلّط قائله، إذ قال: ((ولسنا ممن يزعم أنّ المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوّليه على اللغة والمعنى، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره –سبحانه– للزمنا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعلّة، وهل يجوز لأحد أن يقول: إنّ رسول الله لم يكن يعرف المتشابه؟!)) [(٢)].

ويرى الباحث أن لا تعارض بين القولين، فهناك اتفاق على أنّ المعاني القرآنية معلومة أوحاها الله إلى نبيّه –عليه السّلام– ثم إلى العلماء من أمته، أمّا الكيفية في المسائل الغيبية كصفات الله تعالىٰ، فلا يعلمها إلا هو، لذا نجد أن أبا حيّان أجاز الوجهين: الوقف على ((إلا الله))، والوقف على ((الراسخون)) [(٣)]، إذ بهما يتم المعنى المراد بالآية من كافة احتمالاتها –والله أعلم–.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالىٰ (**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ**) [البقرة: ١٨٥]، فقد ذكر الآلوسي أوجهاً متعدّدة في قراءة ((شهر)) منها ثلاثة كلها بالرّفع [(٤)]، الأول: أنه مبتدأ خبره الموصول بعده ((الذي أنزل فيه القرآن))، ويكون ذكر الجملة مقدمة لفرضية صومه بذكر فضله.

أمّا الثاني فيكون فيه ((شهر)) خبر مبتدأ محذوف تقديره: ذلكم الوقت الذي كتب عليكم الصيام فيه، أو المكتوب شهر رمضان.

---

(١) التدمرية، تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الدمشقي، (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: د. محمد بن عودة السعودي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة السادسة، سنة ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص: ١١٣.
(٢) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري، (ت ٢٧٦هـ)، المحقق: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص: ٦٦.
(٣) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٤٠١/٢-٤٠٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ١٢٨/٣.

والوجه الثالث أنّ ((شهر))بدلٌ من الصّيام بدل كل بتقدير مضاف، أي: كُتب عليكم الصّيام صيامُ شهر رمضان، وما تخلّل بينهما من الفصل، متعلّق بـ ((كُتب)) لفظاً أو معنىً، فليس بأجنبي مطلقاً، وقد استبعد الآلوسي أنْ يكون ((شهر)) في هذا القول بدل اشتمال على الرغم من عدم التقدير فيه، وذلك لكون الحكم السّابق –وهو فرضية الصّوم– مقصوداً بالذات، وعدم كون ذكر المبدل منه مشوقاً إلى ذكر البدل.

وكان القيرواني قد ذكر توجيهاً رابعاً للرّفع فقال: ((وإن شئت جعلت ((الذي أنزل فيه القرآن)) وصفاً، وأضمرت الخبر، حتى كأنّه قال: وفيما كتب عليكم شهر رمضان، أي: صيام شهر رمضان)) [1].

ويذكر الآلوسي أنّ دلالة ((الشهر)) هي المدّة المعيّنة التي ابتداؤها رؤية الهلال، ويجمع في القلة على أشهر، وفي الكثرة على شهور، وأصله من شَهر الشيء: أظهره، وهو لكونه ميقاتاً للعبادات والمعاملات صار مشهوراً بين النّاس [2].

أمّا الأخفش فقد رجّح أنّ المراد بالشّهر في الآية ((الأيام))، فقال: (((شهر رمضان) على تفسير الأيام، وكأنه حين قال: **(أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ)** [البقرة: ١٨٤] فسّرها فقال: هي شهر رمضان))[3]، ولا تعارض بين القولين فكلاهما يدل على الأيام التي تؤدى فيها عبادة الصيام في شهر رمضان.

وقد يحتج الآلوسي باختلاف اللغات في توجيه احتمالات الرفع في اللفظة القرآنية، ويظهر ذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا)** [الأنبياء: ٣]، فقد ذكر للفظة ((الذين)) أوجهاً إعرابية كلها بالرّفع وهي:

أولاً: أنها بدل من ضمير((أسروا))، وفيه إشعار بكونهم موصوفين بالظلم الفاحش فيما أسروا، وقد نسب هذا القول إلى المبرد [4]، ونقل عن ابن عطية أنه عزاه إلى سيبويه [5].ورجّح الزّجاج هذا القول وعدّه من أجود الأقوال [6].

---

(١) النكت في القرآن الكريم، القيرواني، أبو حسن علي بن فضال بن علي بن غالب المجاشعي (ت ٤٧٩هـ)، دراسة وتحقيق: د. عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص: ١٦٠

(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٢٩/٣.

(٣) معاني القرآن، الأخفش، ١٧١/١.

(٤) روح المعاني، الآلوسي، ١٩/١٧.

(٥) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، ٧٤/٤.

(٦) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٣٨٣/٣-٣٨٤.

ثانياً: ((الذين)) فاعل ((أسروا))، والواو –في الفعل– حرف دال على الجمعية، كواو: ((قائمون))، وتاء: قامت، وهذا على لغة: أكلوني البراغيث، وهي لغة لأزد شنوءة، قال شاعرهم[1]:[المتقارب]

يلومونني في اشتراء النخيـ ـلِ أهلي وكلُّهُمُ ألومُ[2]

فكلمة ((أهلي)) فاعل للفعل ((يلومونني)) والواو فيه للجمع، وقد نسب الآلوسي هذا القول لأبي عبيدة، والأخفش [3]، ثم يعقب على ذلك فيقول: ((وهي لغة حسنة على ما نص أبو حيان، وليست شاذة كما زعمه بعضهم)) [4].

ثالثاً: أنّه مبتدأ، والجملة قبله خبره، وقدّم؛ اهتماماً به، والمعنى: هم أسروا النجوى، فوضع الموصل موضع الضمير، تسجيلاً على فعلهم بكونه ظلماً، وقد نسب هذا القول إلى الكسائي[5].

رابعاً: أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف، أي: هم الذين [6]، وهذا القول رجّحه الأخفش على اعتبار أنّ ((الذين ظلموا)) جملة استئنافية، فقال: ((قال ((وأسروا النجوى)) كأنه قال: ((وأسروا)) ثم فسره بعد فقال: هم الذين ظلموا)) [7].

خامساً: موضعه فاعل لفعل محذوف، أي: يقول الذين، والقول كثيراً ما يُضمَر، وهو اختيار النّحاس [8].

نلحظ –مما تقدّم– أنّ الآلوسي يستطرد في ذكر الأوجه الإعرابية التي تحتملها اللفظة في حالة الرفع، وينسب الأقوال إلى أصحابها، ومبيناً الدّلالة التي تعبر عنها كل حالة إعرابية محتملة للفظ في الآية.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٩/١٧.
(٢) البيت، لأمية بن أبي الصلت، انظر: ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحققه: د. سجيع الجبيلي، دار صادر، سنة ١٩٩٨م، ص: ١٢٧.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٩/١٧.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) معاني القرآن، الأخفش، ٤٤٧/٢.
(٨) روح المعاني، الآلوسي، ١٩/١٧.

ب. توجيه ما تحتمله اللفظة من أوجه النّصب:

يكمن تعريف الاسم المنصوب بأنه ((كل اسم تذكره بعد أن يستغني الرافع بالمرفوع وما يتبعه في رفعه إن كان له تابع، وفي الكلام دليل عليه فهو نصب))(١).

وقد عدّ النحويون المنصوبات بخمسة عشر نوعاً، منها: المفعول المطلق، والمفعول فيه، والمفعول له، والمفعول معه، والحال، والتمييز وغيرها، والمفاعيل هي الأصل في النّصب وغيرها محمول عليها(٢).

وتختلف هذه المنصوبات فيما بينها بالدّلالة التي تعبر عنها، وإنْ كانت تشترك في حالة النّصب، لذا يمكن أن تكون اللفظة منصوبة ولكنّها تحتمل أوجه إعرابية متعدّدة، مما يؤدي إلى تغيير معنى الجملة أو النص الذي ترد فيه، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالىٰ **(فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ)**[البقرة: ٢٩]، فقد ذكر الآلوسي في نصب ((سبع)) خمسة أوجه هي:

أولاً: البدل من المبهم، ويقصد بالمبهم الضمير المستتر الذي يفسره ما بعده على حد: نِعْمَ رجلاً، فقوله ((سبع سمٰوات)) مفسراً لهذا الضمير المبهم، وفيه من التفخيم والتشويق والتمكين في النّفس ما لا يخفى (٣). أوقد تكون لفظة ((سبعَ)) بدلاً من الضمير ((هن)) العائد إلى السماء، وجاز أن يرجح إليها بناءًَ على أنها جمعٌ أو مؤولة به (٤)، وهذا ما اختاره النحاس فذكر أنّ ((سبعَ)) منصوبٌ على أنّه بدل من الهاء والنون، أي: فسوى سبع سمٰوات(٥)

ثانياً: نصبت ((سبع)) لكونها مفعولاً به، أي: سوى منهن (٦)، وقد أوضح النّحاس أنّ ((سوى)) هنا بمعنى ((اختار)) فقال: يجوز عندي أن يكون ((فسوّى منهن)) كما قال جلَّ وعزَّ **(وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ)** [الأعراف: ١٥٥] (٧).

---

(١) الأصول في النحو، ابن السراج، ١٥٩/١.
(٢) شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، الجوجري، شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد القاهري، (ت ٨٨٩هـ)، المحقق: نواف بن جزاء الحارثي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٤م، ٤٠٥/٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٨٣/٢.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) إعراب القرآن، النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، (ت ٣٣٨هـ)، وضع حواشيه وعلّق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ، ص: ٤١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٥٣/٢.
(٧) إعراب القرآن، النحاس، ص: ٤١.

وقد أنكر أبو حيّان الأندلسي هذا الوجه الإعرابي لفظاً ومعنىً فقال: ((ليس بجيّد من حيث اللّفظ ومن حيث المعنى. أمّا من حيث اللّفظ فإنّ سوى ليس من باب اختار، فيجوز حذف حرف الجر منه في فصيح الكلام، وأمّا من حيث المعنى؛ فلأنّه يدل على أن السمٰوات كثيرة، فسوى منهن سبعاً، والأمر ليس كذلك، إذ المعلوم أنّ السمٰوات سبع)) (١).

ثالثاً: أنّ ((سبعَ)) نصبت؛ لأنها حال مقدّرة (٢)، والتقدير: فسواهن معدودة، فهي حال من مفعول ((فسواهن)) وهو الضمير ((هن)).

رابعاً: قد تكون ((سبع)) تمييزاً منصوباً، على اعتبار أنّ الضمير في ((فسوّاهن)) نكرة لم يتقدّم عليه ما يفسره، وإنّما تفسّره النكرة بعده ((سبع سمٰوات)) على اعتبارها تمييزاً منصوباً (٣)، وقد انفرد الزمخشري بهذا الرأي من بين المفسرين، فقد قال في كشافه: ((والضّمير في ((فسواهن)) ضمير مبهم. و ((سبع سمٰوات)) تفسيره كقولهم: ربه رجلاً)) (٤)، ويبدو أنّ الآلوسي نقل هذا الوجه الإعرابي منه دون اعتراض عليه وإن لم يرجحه.

أمّا أبو حيّان فقد أنكر هذا الوجه الإعرابي، ذلك لأنه يخالف ما جاء به النحاة من مواضع يجوز فيها عود الضمير على متأخر، إلا على اعتبار أنْ يكون ((سبع سمٰوات)) بدلاً منه، ومفسراً له (٥).

خامساً: تعرب ((سبع))أيضاً مفعولاً ثانٍ لـ ((سوى)) بناءً على أنها بمعنى ((صير))، وقد أنكر الآلوسي هذا التوجيه لكونه لم يثبت (٦)، إذ إنّ تعدي ((سوى)) لواحد هو المعلوم في اللغة، قال تعالىٰ **(فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ)** [الانفطار: ٧]، وقال –سبحانه– أيضاً: (بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ**)**، وأمّا جعلها بمعنى صير، فغير معروف في اللغة (٧).

---

(١) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٨١/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٨٣/٢.
(٣) انظر: المصدر السابق، وانظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٨١/١.
(٤) الكشاف، الزمخشري، ص: ٧٠.
(٥) انظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٨١/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٨٣/٢.
(٧) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٨١/١-٢٨٢.

نستخلص –مما سبق– في نصب ((سبع))عند الآلوسي أوجه البدل باعتبارين، والمفعول به، ومفعول ثانٍ، والحال، والتمييز، ولم يكتف بذكرها فقط، فقد عقب بعدها بترجيح البدلية لعدم الاشتقاق، وبعدها الحال، مؤيداً بذلك لأبي حيان الأندلسي في ترجيحه.

ومما ذكر الآلوسي أيضاً في احتمال أوجه النصب في اللّفظ القرآني مما جاء في تفسيره قوله تعالىٰ (**إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ * نَذِيرًا لِلْبَشَرِ**) [المدثر: ٣٥-٣٦]، فقد أورد للفظة ((نذيراً)) في حالة النّصب عدّة أوجه هي [١]:

أولاً: أنها تمييز ((لإحدى الكبر)) على أنّ ((نذيراً)) مصدرٌ بمعنى إنذاراً كالنكير بمعنى الإنكار، أي: إنّها لإحدى الكبر إنذاراً، والمعنى أنها لأعظم الدواهي إنذاراً، وهو كما تقول: هي إحدى النساء عفافاً، ونقل الآلوسي هذا المعنى عن الزمخشري [٢].

ثانياً:((نذيراً)) مصدرٌ نصب بإضمار فعل، أي: أنذر إنذاراً. وقد نسب هذا القول للفرّاء [٣].

ثالثاً: قد تكون صيغة ((فعيل)) بمعنى اسم فاعل، أي أنّ نذيراً بمعنى منذرة، وعليه يمكن أن تعرب حالاً من الضمير في إنّها، وبذلك يحتج بها في مجيء الحال من اسم ((إنّ))، وقد تكون حالاً من الضمير في ((لإحدى))، فيما اختار أبو البقاء كونه حالاً مما دلت عليه الجملة، والتقدير: عظمت أو كَبُرت نذيراً [٤]، وقد أجاز أبو حيان ذلك، فقال: قولٌ لا بأس به [٥].

ويعقب الآلوسي بعد ايراده لهذه الأقوال بأنّ هذه الأوجه جوّزت مصدريته بتأويله بالوصف، ونقل عن النّحاس قوله: حذفت الهاء من ((نذيراً)) وإن كان للنار على معنى النسب، يعني ذات إنذار.

وقد يقال في عدم إلحاق الهاء فيه غير ذلك مما قيل في عدم إلحاقها في قوله تعالىٰ (**إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ**) [الأعراف: ٥٦] [٦].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٧٨/٢٨.
(٢) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ١١٥٨.
(٣) انظر: معاني القرآن، الفراء، ٢٠٥/٣.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٧٨/٢٨.
(٥) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٣٧٠/٨.
(٦) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٧٨/٢٨.

نلحظ أنّ الآلوسي يذكر أوجه الإعراب في اللفظ القرآني، ثم يبيّن ما يترتّب عليها من المعاني، إذ المعنى عنده فرع الإعراب، والإعراب فرع المعنى (١).

ومما جاء في هذه المسألة أيضاً قوله تعالىٰ (**وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ**) [البقرة: ١٠٩]، فقد علّل الآلوسي نصب ((كفاراً)) بأحد أمرين:

أحدهما: أن يكون ((حالاً)) من ضمير المخاطبين يفيد مقارنة الكفر بالرَّدِّ، فيؤذن بأن الكفر يحصل بمجرّد الارتداد، مع قطع النظر إلى ما يُرَدُّ إليه، ولذا لم يقل: لو يَردُّونكم إلى الكفر (٢).

وهذا يعني أنّ المسلم إنْ ترك دينه لأي ملّة أخرى –بغض النظر عن مسماها– فقد وقع في حكم الارتداد لا الرِّدَّة، وقد فرّق الراغب الأصفهاني بينهما، إذ قال: ((والارتداد والردّة: الرجوع في الطريق الذي جاء منه، لكن الردّة تختصّ بالكفر، والارتداد يستعمل فيه وفي غيره (٣).

وجوّز الآلوسي أن يكون ((كفاراً)) حالاً من فاعل ((ودَّ)) فيكون المعنى: ودّوا بكفرهم (٤).

أمّا الآخر: فقد اختار بعضهم أنّه مفعولٌ ثانٍ لـ ((يردُّونكم)) على تضمين الردّ معنى ((التصيير))، إذ منهم من لم يكفر حتى يردَّ إليه، فيحتاج إلى التغليب كما في (**لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا**) [الأعراف: ٨٨]، على أنّ في ذلك يكون الكفر المفروض بطريق القسر، وهو أدخل في الشناعة (٥).

وقد اختار أبو حيان القول الثاني، وضعّف الأول، فقال: ((وقد أعربه بعضهم حالاً، وهو ضعيف، لأن الحال مستغنىً عنها في أكثر مواردها، وهذا لا بد منه في هذا المكان (٦)، إذ لا يمكن الاستغناء عنه في هذه الآية.

والظّاهر أنّ الآلوسي أورد الوجهين الإعرابيين دون أن يدلي برأيه الفاصل فيها، ويترك للقارئ التدبر فيها، فيختار منها ما يستحسنه ويرضاه.

---

(١) انظر: مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص: ١٩٣.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٥/٢-٣٨٦.
(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص: ٣٤٩.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٦/٢.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٥١٨/١.

ج. توجيه ما تحتمله اللفظة من أوجه الرفع والنصب.

تنبه النحويون القدامى إلى ما يمكن أن يسمى التبادل بين الرفع والنصب مع اختلاف نمط التركيب وثبات النسبة والعلاقة بين الكلمات، فمثلاً تنبهوا إلى أنّ المسند إليه ((المبتدأ)) يرفع، والمسند ((الخبر)) يرفع كذلك إذا لم يدخل عليه ناسخ من النواسخ، فإذا ما دخل ناسخ معين نجد الخبر ينصب مع ((كان))، والمبتدأ ينصب مع ((إنّ))، والجزئين معاً ينصبان مع ((ظنَّ))، ومع ذلك تبقى نسبة ما بين المبتدأ والخبر ثابتة في جميع هذه الأنماط من الجمل، فهذا التبادل بالحركة الإعرابية للكلمة الواحدة لا يغير دلالتها الأصلية التي وضعت له.

ولكن توجد في تراكيب اللغة العربية أيضاً كلمات تحتمل حركتها الإعرابية الرفع والنصب في آن واحد، ذلك لتعدد الاحتمالات في الكلمة نفسها، مما يطرأ بتغيير حركة الإعراب تغيير المعنى في الجملة أو النّص.

وعليه فإنّ ضبط الكلمات بين الرفع والنّصب له وجهان:

١. **الوجه الأول:** تبادل بين الرفع والنصب مع ثبات الدّلالة الأصلية للعناصر.

٢. **الوجه الثاني:** تبادل بين الرفع والنصب مع تغيير الدّلالة النحوية، والتي تؤدي إلى فهم جديد للجملة أو النصب الذي يحتويها –وهذا ما نقصده في بحثنا هذا– إذ أدرك النحاة قديماً أثر تغيير حركة الرفع والنصب في الكلمة الواحدة على المعنى، فكانت كتبهم حافلة بكثير من التحليلات اللغوية المبنية على تغيير العلامة الإعرابية، وملاحظة ما يطرأ بتغيّرها من تغيّر في المعنى.

وكان الخليل أول من أدرك الفروق الدّلالية الدّقيقة التي تنشأ عن اختلاف الحركة الإعرابية، ومن أمثلة ذلك تفريقه بين معنى الرفع والنصب في قول الشاعر: [البسيط]

لا بأس بالقوم من طولٍ ومن عِظْمٍ   جسمُ البغال وأحلامُ العصافير.

فلم يرد أن يجعله شتماً، ولكنه أراد أن يعدد صفاتهم ويفسرها فكأنّه قال: أمّا أجسامهم فكذا، وأمّا أحلامهم فكذا، وقال الخليل –رحمه الله– لو جعلها شتماً فنصبه على الفعل كان جائزاً [(١)].

وكذلك أشار تلميذه سيبويه بأنّ تغيّر الحركة يفسد المعنى المراد من النّص، فقد علق على بيت امريء القيس[(٢)]:[الطويل]

فلو أَنّ ما أَسْعى لأَدْنى معيشةٍ   كَفاني ولم أطلُبْ قليلٌ مِنَ المَالِ

بقوله: ((فإنّما رفعه؛ لأنه لم يجعل القليل مطلوباً، وإنّما كان المطلوب عنده هو الملك، وجعل القليل كافياً، ولو لم يرد ذلك ونصب فسد المعنى[(٣)].

وقد اقتفى الآلوسي أثر النحويين القدامى في ذلك، فتتبع مراوحة العربية من الرفع والنصب في ضبط أواخر الكلمات في القرآن الكريم، وحاول توضيح قيام كل منهما بأداء دلالة معينة غير الدّلالة الثابتة التي تعكسها ظاهرة تبادل الرفع والنصب، ومن ذلك ما جاء عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ)** [البقرة: ١٢٤]، إذ ذكر لـ ((إبراهيم)) قراءتين: **أحداهما:** قراءة الجمهور بنصبه على أنه مفعول مقدم للفعل ((ابتلى))، و ((ربُّه)) فاعل مؤخر وجوباً، فيصير المعنى: أنّ الله –سبحانه– كلّف إبراهيم –عليه السّلام– بتكاليف دينية فأقامهنّ كلهنّ، فقد روي عن عكرمة أنّه قال: لم يُبتلَ أحدٌ بهذا الدّين فأقامه كلّه إلا إبراهيم [(٤)].

ويوضّح الآلوسي أنّ الابتلاء في الأصل: الاختبار، والمراد هنا: التكليف، أو المعاملة معاملة الاختبار مجازاً، إذ حقيقة الاختبار مُحالٌ عليه تعالىٰ، لكونه عالم السّر والخفيَّات[(٥)].

وكان الواحدي قد سبقه في هذا المعنى، فقال: ((وابتلاء الله يعود إلى إعلام عباده لا إلى استعلامه، لأنه يعلم ما يكون، فلا يحتاج إلى الإبتلاء ليعلم[(٦)].

---

(١) الكتاب، سيبويه، ٧٤/٢.
(٢) انظر: ديوان امريء القيس، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، ص: ١٣٩.
(٣) الكتاب، سيبويه، ٧٩/١.
(٤) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٢/٢. وانظر: شرح التصريح على التوضيح، الوقاد، خالد الأزهري، ٤١٥/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢١/٢.
(٦) الوسيط، الواحدي ، أبو الحسن علي النيسابوري، (ت ٤٦٨هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عد الموجود، وآخرين، قدمه وقرظه: د. عبد الحي الفرماوي، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ٢٠١/١.

وسمي التكليف ابتلاء على مقتضى العرف، وذلك إنّا لا نعرف ما يأتي الرجل منّا، وما نذر حتى يكلفه، والله عالم بنفسه غير محتاج إلى اجتلاب العلم والإبتلاء (١).

أمّا الأخرى: فقراءة ابن عبّاس وأبي الشعثاء وأبي حنيفة برفع: ((إبراهيمُ)) و نصب ((ربَّه))، فالإبتلاء: بمعنى الاختبار حقيقة، لصحته من العبد، والمراد: دعا ربَّه بكلمات، مثل: (**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى**) [البقرة: ٢٦٠]، و (**اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آَمِنًا**) [إبراهيم: ٣٥]، ليرى هل يجيبه؟ ولا حاجة إلى الحمل على المجاز (٢).

وقد ضعّف الثعلبي هذه القراءة (٣)، واستبعدها القرطبي، فقال: ((وروي عن جابر بن زيد أنّه قرأ على العكس، وزعم أنّ ابن عبّاس أقرأه كذلك، والمعنى دعا إبراهيم ربَّه، وفيه بعد لأجل الباء في قوله تعالىٰ (بكلمات)))(٤).

فيما أجازها الزمخشري (٥)، وأبو حيّان الأندلسي (٦)، ودافع عنها الآلوسي فقال: ((وأمّا ما قيل: إنّه وإن صح من العبد، لا يصح –أو لا يحسن– تعليقه بالرّب، فوجهه غير ظاهر سوى ذكر لفظ الابتلاء، ويجوز أنْ يكون ذلك في مقام الأنس، ومقام الخلّة غير خفي(٧).

لذا نجده يعتمد على القراءتين في توضيح اختلاف عود ضمير الرّفع المستتر في قوله: ((فأتمَّهن))، فذكر أنّ الضمير المنصوب ((هنَّ)) في الفعل يعود للكلمات لا غير، والمرفوع المستكن يحتمل أن يعود لـ ((إبراهيم))، وأن يعود لـ ((ربّه)) على كل من قراءتي الرّفع والنّصب)) (٨).

ثم يعقب بعد ذلك فيذكر للضمير المستتر أربع احتمالات كلها أمّا بالرفع أو بالنصب مما يؤدي إلى تغيّر في دلالة الآية، وعلى النحو الآتي (٩).

---

(١) الوجوه والنظائر، أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد (ت ٣٩٥هـ)، حققه وعلق عليه: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص: ٤٢١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٣/٢.
(٣) انظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، ٢٦٧/١.
(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، المجلد الأول، ٦٧/٢.
(٥) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٩٤.
(٦) انظر: البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي، ٥٤٥/١.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٣/٢.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) المصدر نفسه، ٤٢٤/٢.

أولا: عود الضّمير على((إبراهيم)) منصوباً، ومعنى ((أتمّهنَّ)) حينئذٍ: أتى بهنَّ على الوجه الأتم وأدّاهنّ كما يليق.

ثانياً: عوده على ((ربّه)) مرفوعاً، والمعنى حينئذ: يسّر له العمل بهنّ، وقوّاه على إتمامهنَّ، أو أتم له أجورهن، أو أدامهنَّ سُنَّة فيه وفي عقبه إلى يوم الدّين.

ثالثاً: عوده على ((إبراهيم)) مرفوعاً، والمعنى عليه: أتم إبراهيم الكلمات المدْعوَّ بها: بأن راعى شروط الإجابة فيها، ولم يأتِ بعدها بما يُضيِّعُها.

رابعاً: عوده إلى ((ربّه)) منصوباً، والمعنى عليه: فأعطى سبحانه إبراهيم جميع ما دعاه.

ولم يكتفِ الآلوسي بذكر هذه الاحتمالات، بل رجح بينها فقال: ((وأظهر الاحتمالات الأول والرّابع، إذ التمدح غير ظاهر في الثاني، مع ما فيه من حذف المضاف على أحد محتملاته، والاستعمال المألوف غير متبع في الثالث، لأن الفعل الواقع في مقابلة الاختبار يجب أنْ يكون فعل المختبر اسم مفعول)) (١).

وهذا يعني أنّ الآلوسي يرجّح قراءة نصب ((إبراهيم)) ورفع ((ربّه)) لأنها المشهورة، وإنْ كان لا ينكر الأخرى على الرّغم من قلّة استعمالها.

ومما ذكره أيضاً في بيان أثر اختلاف حركتي الرفع والنّصب في الكلمة الواحدة على المعنى، ما جاء في تفسيره قوله تعالىٰ (**فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتَكَ**)[هود: ٨١]، إذ أورد للفظة ((امرأتك)) قراءتين، **إحداهما:** بالنصب وهي قراءة أكثر السبعة، **والأخرى:** بالرفع، وقرأ بها ابن كثير، وأبو عمرو (٢).

وقد اختلف المفسرون في مسألة إخراج امرأة لوط –عليه السّلام– مع أهله على روايتين تبعاً لاختلاف القراءتين، فأمّا الرواية الأولى فإنه أخرجها معهم، وأمر لا يلتفت منهم أحد إلا هي، فلمّا سمعت هدَّة العذاب التفتت وقالت: يا قوماه، فأدركها حجر فقتلها، وهذا المعنى تمثله قراءة نصب ((امرأتك)) على أنها مستثنى منصوب، فإنه سبحانه استثناها من ((لا يلتفت)) على أصل الاستثناء(٣).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٤/٢.
(٢) المصدر نفسه، ٤٥/١٢.
(٣) المصدر نفسه.

ولكن الآلوسي يرجّح لهذا المعنى قراءة الرّفع، فقال: ((وإن كان الفصيح هو البدل، أعني قراءة من قرأ بالرّفع فأبدلها من (أحد))). والرواية الأخرى: أنّه أمر أن يخلّفها مع قومها فإنّ هواها إليهم، فلم يسر بها، أي: أنّها لم تخرج مع أهله، وهذه الرواية تمثّلها قراءة نصب ((امرأتك)) على أنّ الله –سبحانه– استثناها من قوله: ((فأسرِ بأهلك، ويدل عليه قراءة عبد الله بن مسعود: ((فأسر بأهلك بقطع من الليل إلا امرأتك)) [١]، وقد نسب الآلوسي هذه الأقوال للزمخشري مما يدل على أمانته العلمية في النّقل، ولم يعلّق عليها للدّلالة على تبنيه لها [٢].

د. توجيه ما تحتمله اللفظة من أوجه الرفع والجر:

تشترك الأسماء والأفعال في الرفع والنّصب، فكلاهما يقع في هاتين الحالتين، أمّا الجر فهو من اختصاص الأسماء، لأنّ الأفعال لا يأتي فيها.

والمجرورات من الأسماء ثلاثة أنواع: مجرور بالحرف، ومجرور بالإضافة، وتابع للمجرور [٣]. لذا يمكن أن يحتمل الاسم أوجه أخرى مع الجر في الجملة الواحدة، كالرفع –مثلاً– نظراً لتعدّد احتمالات معناه فيها، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالىٰ (**وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا**) [البقرة: ١٤٨]، فقد ذكر الآلوسي لكلمة ((وجهة)) قرائتين: **إحداهما:** قراءة الجمهور برفع ((وجهة)) على أنّها مبتدأ مؤخّر، وتنوين ((كل)) عوض عن المضاف إليه، فيصير المعنى: لكل أهل ملّة أو جماعة من المسلمين واليهود والنصارى، أو: لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من الكعبة يصلّي إليها جنوبيّة أو شماليّة أو شرقيّة أو غربيّة [٤].

فالوجهة هي القبلة، فقد قال السجستاني: ((وجهة هو موليها: أي قبلة هو مستقبلها، أي: يولي إليه ا وجهه)) [٥].وكذلك ذكر الآلوسي أنّ المراد بالآية: أنَّ لكل أحدٍ قبلة [٦]

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٥/١٢.
(٢) انظر: المصدر نفسه. وانظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٩٣.
(٣) انظر: متن الآجرومية، ابن آجروم، أبو عبد الله محمد بن محمد بن داود الصنهاجي، (ت ٧٢٣هـ)، دار الصميعي، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص: ٢٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٠/٣.
(٥) غريب القرآن المسمى بـ (نزهة القلوب)، السجستاني، أبو بكر محمد بن عُزير، (ت ٣٣٠ هـ)، المحقق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، سوريا، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص: ٤٨٨.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٣٣/٣.

أمّا **القراءة الأخرى:** فهي ((ولكلِّ وجهةٍ)) بالإضافة، أي: لكلِّ وجهةٍ الله مولّي مولّيها، وقد نسب الآلوسي هذه القراءة لابن عبّاس –رضي الله عنهما– [١].

وقد ردّها بعض العلماء لفساد تركيبها، فقد ورد في الموسوعة القرآنية أنّه ((قد قرأ القوم (ولكل وجهة) فلم يُنوّنوا (كل)، وهذا لا يكون؛ لأنّك لا تقول: (لكلِّ رجلٍ هو ضاربه)، ولكن تقول: (لكلّ رجل ضارب)، فلو كان (هو مولّ) كان كلاماً، فأمّا (مولّيها) على وجه ما قرأ فليس بجائز)) [٢].

ولقد خطّأهم الآلوسي في ذلك، واتّهمهم بعدم القدرة على تخريج هذه القراءة لصعوبتها، فقال: ((وصعب تخريجها حتى تجرأ بعضهم على ردِّها، وهو خطأ عظيم، وخرّجها البعض: أنّ (كل) كان فيالأصل منصوباً على أنّه مفعول به لعاملٍ محذوف يفسره (موليها)، وضمير (هو) عائدٌ إلى الله تعالىٰ قطعاً، ثمّ زيدت اللام في المفعول به صريحاً؛ لضعف العامل المقدر من جهتين: كونه اسم فاعل، وتقديم المعمول عليه، والمفعول الآخر محذوف)) [٣].

نلحظ أنّ الآلوسي يدلي بجميع الآراء التي ترد في احتمالية الرفع والجر للفظة الواحدة، ثم يعطي حكماً واضحاً يبيّن فيه لأي الآراء يذهب، ويستدل على ذلك بالقراءات الصّحيحة والشّاذة للدّلالة على تغير المعنى عند اختلاف حركة الإعراب.

هـ. توجيه ما تحتمله اللفظة من أوجه النّصب والجر:

قد يحتمل الاسم–أيضاً– حالتي النّصب والجر في جملة واحدة، لإمكانية تعدد حالته الإعرابية فيها، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالىٰ (**فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**) [يوسف: ٦٤]، فقد ذكر الآلوسي للفظة ((حافظاً)) قراءتين، إحداهما: بالنّصب، والأخرى: بالجر.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣/٣١.
(٢) الموسوعة القرآنية، خصائص السور، جعفر شرف الدّين، ص: ٢٢٩.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣/٣١.

أمّا قراءة النّصب، فقد أورد فيها وجهين: الأول: بصيغة اسم الفاعل ((حافظاً))، وعلّل نصبه إمّا لكونه تمييزاً، نحو: لله درّه فارساً [(١)]، أي: جاء مشتقاً في حين أنّ حقه أنْ يأتي جامداً، وحكمه جواز النّصب [(٢)]، أو أنّه حال مما يعني تقييد خيرية الحفظ في هذه الحالة فقط [(٣)]، الأمر الذي أنكره الآلوسي مقتفياً بذلك أثر أبي حيّان الذي قال: ((بأنه ليس بجيد، لما فيه من تقييد بهذه الحالة)) [(٤)]. في حين نجد أنّ الزجاج يرجحه فيقول: (((حافظاً) منصوب على الحال، ويجوز أن يكون تمييزاً)) [(٥)].

والوجه الآخر لقراءة النّصب يكون بصيغة المصدر ((حفظاً))، وبذلك تمتنع الحالية، فقد قال الآلوسي: ((وقرأ أكثر السبعة: ((حفظاً)) ونصبه على ما قال أبو البقاء على التمييز لا غير)) [(٦)].

وهذا ما ذهب إليه الزجاج [(٧)]، والفراء [(٨)]، وكذلك الأزهري الذي قال: ((وقرئ((خيرٌ حفظاً)) نصب على التمييز، ومن قرأ ((حافظاً)) جاز أنْ يكون حالاً، وجاز أن يكون تمييزاً)) [(٩)].

نستدل –مما سبق– أنّ الآلوسي يعتمد على المعنى في ترجيح الوجه الإعرابي، لذا نراه يرجّح التمييز في قراءة النّصب على اعتبار أنّ الله خيرٌ حافظاً على الإطلاق دون تقييد.

وأمّا القراءة الأخرى التي بالجر فقد ذكر الآلوسي لها ثلاثة أوجه هي [(١٠)]:

أولاً: قراءة الأعمش: ((خير حافظٍ)) على الإضافة وإفراد حافظ.
ثانياً: قراءة أبي هريرة: ((خير الحافظين)) على الإضافة والجمع.
ثالثاً: قراءة ابن مسعود: ((فالله خيرٌ حافظاً و هو خير الحافظين))، ويعقب الآلوسي على القراءة الأخيرة بأنّ جملة ((وهو خير الحافظين)) جملة تفسيرية للتي قبلها لا أنّها قرآنٌ، وينسب هذا الرأي لأبي حيان وكأنّه مؤيدٌ له.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٧/١٢.
(٢) انظر: شرح الأشموني لألفية ابن مالك، الأشموني، ٥٦/٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٧/١٢.
(٤) المصدر نفسه. وانظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي،
(٥) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ١١٨/٣.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٨/١٢.
(٧) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ١١٨/٣.
(٨) معاني القرآن، الفراء، ٤٩/٢.
(٩) تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٦٥/٤.
(١٠) روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٨/١٢.

ويرى الباحث أنّ قراءة النّصب على التمييز بوجهيها هي الراجحة، لكونها قراءة الجمهور، وكذلك فإنّ المعنى يقتضيها، إذ تدل على أنّه لا حافظ على الإطلاق إلا الله تعالىٰ، في حين نجد أنّ قراءة الجر بالإضافة تعني أنّ هناك حافظين من المخلوقات أيضاً، ولكنّ حفظ الله خيرٌ من حفظهم، وهذا معنىً فاسد خصوصاً إذا علمنا أنّ الحفظ نقيض النسيان [1]، والمخلوقات تنسى، فلا حفظ لها على الإطلاق ـوالله أعلمـ.

و. توجيه ما تحتمله اللفظة من أوجه الرفع والنّصب والجر:

قد يشترك الاسم بكل حالاته الإعرابية ((الرفع، والنّصب، والجر)) في جملة واحدة، مما يعني اختلاف دلالتها، بل قد يؤدي ذلك إلى اختلاف العلماء في حكم فقهي، كما في قوله تعالىٰ (**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**) [المائدة: ٦]، فقد ذكر الآلوسي في الأرجل ثلاث قراءات: واحدة شاذّة، واثنتين متواترتين.

أمّا المتواترتان فإحداهما قراءة النّصب ((أرجلَكم)) وهي قراءة نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب، على اعتبار أنها معطوفة على ((وجوهكم)) المنصوبة بالفعل ((اغسلوا))، ولذا يحتج جمهور الفقهاء والمفسرين بها على أنّ فرض الأرجل الغسل [2].

وجاء في تهذيب الأزهري أنّ في هذه القراءة تقديم وتأخير، كأنّه قال: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم، وقدّم وأخّر ليكون الوضوء ولاء شيء بعد شيء [3].

لذا ذهب الشافعي ـرحمه اللهـ إلى وجوب الترتيب في الوضوء فقال: ((فمن بدأ بيده قبل وجهه أو رأسه قبل يديه أو رجليه كان عندي أن يعيد حتى يغسل كلاً في موضعه بعد الذي قبله وقبل الذي بعده لا يجزيه عندي غير ذلك وإن صلّى أعاد الصلاة بعد أن يعيد الوضوء)) [4].

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٦٥/٤.
(٢) انظر: روح المعاني، الآلوسي: ٦٣/٧.
(٣) تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٠٤/٤.
(٤) الأم، الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، سنة النّشر: ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ٤٥/١.

أمّا القراءة الأخرى المتواترة ((لأرجلكم)) فهي بالجر، فقد ذكر الآلوسي أنّها قراءة ابن كثير وحمزة وأبي عمرو وعاصم في رواية أبي بكر عنه، وبها احتج الإمامية أنّ الواجب فيهما المسح لا الغسل، لأنّها تقتضي كون الأرجل معطوفة على الرؤوس، فكما وجب المسح فيها وجب فيها(١).

وعلّل أبو بكر الأنباري هذه القراءة بأنها خفض على الجوار، ولو كان معطوفاً على قوله برؤوسكم لكان ينبغي أن تكون الأرجل ممسوحة لا مغسولة، وهو مخالف لإجماع الأمة من السّلف والخلف(٢).

فيما أنكر أبو اسحاق النحوي الخفض على الجوار لكونه لا يجوز في كتاب الله، إنّما يجوز ذلك في ضرورة الشّعر، ولكنه استدل على معنى الغسل في الآية بأنّ المسح على الرجل لو كان مسحاً كمسح الرأس لم يجز تحديده إلى الكعبين كما جاء التحديد في اليدين إلى المرافق (٣).

والقراءة الشّاذة التي ذكرها الآلوسي لـ ((أرجلكم)) هي بالضّم، فقال: ((وأمّا قراءة الرّفع فلا تصلح في الاستدلال للفريقين، إذ لكل أن يقدّر ما شاء، ومن هنا قال الزمخشري فيها: أنّها على معنى: وأرجلكم مغسولة أو ممسوحة)) (٤).

والحقيقة أنّني استطردت في ذكر هذه الأقوال لكي أصل إلى موقف الآلوسي منها، إذ إنّه يرجح الغسل على المسح في الآية، مستدلاً على ذلك بما ورد في السنّة النبوية الشريفة من فعل الرسول –صلىٰ الله عليه وسلّم– وأصحابه، فقال: ((إنّ سنّة خير الورى – صلىٰ الله عليه وسلّم– وآثار الأئمّة –رضي الله عنهم– شاهدة على ما يدّعيه أهل السنّة، وهي من طريقهم أكثر من أن تحصى، وأمّا من طريق القوم، فقد روى العيَّاشيُّ عن علي عن أبي حمزة، فقال: سألت أبا هريرة عن القدمين فقال: تغسلان غسلاً(٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٦٣/٧-٦٤.
(٢) الإنصاف في مسائل الخلاف، أبو بكر الأنباري، ٤٩٣/٢.
(٣) تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٠٤/٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٧٤/٧.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٧١/٧.

كما أنّه يعتمد على أقوال أهل اللغة في ترجيح الوجه الإعرابي المناسب للمعنى، فقد ذكر ((أنْ يُحمَل المسحُ على الغسل كما صرّح أبو زيد الأنصاري وغيره من أهل اللغة، فيقال للرجل إذا توضّأ: تمسَّحَ، ويقال: مسح الله تعالى ما بك، أي: أزال عنك المرض، ومَسَحَ الأرضَ المطرُ: إذا غسلها، فإذا عطفت الأرجلُ على الرؤوس في قراءة الجر، لا يتعيَّنُ كونها ممسوحة بالمعنى الذي يدّعيه الشيعة)) [١].

ويرى الباحث أنّ القراءتين المتواترتين تتكاملان في حكم الأرجل عند الوضوء، فغسلهما واجب بدون خفٍّ أو جورب عليهما، فإن كان كذلك فالمسح هو الواجب فيهما، وبذلك تتوافق القراءتان، على اعتبار أنّهما من باب تعدد المعنى المراد في الآية –والله أعلم–.

ن. توجيه ماتحتمله اللفظة من أوجه الجزم والرّفع:

الجزم من علامات الأفعال، ولا يحدث في الأسماء، فقد ذكر ابن هشام أنّ المجزومات هي الأفعال المضارعة الدّاخل عليها جازم وهو ضربان: جازم الفعل، وجازم الفعلين [٢].

وقد يجزم الفعل المضارع إذا وقع جواباً بعد الطّلبكأن يقع بعد أمر أو نهي، أو استفهام أو عرض، أو تحضيض، أو تمن، أو ترج [٣]، وفي هذه الحالة قد يحتمل الفعل أكثر من وجه إعرابي كالجزم والرّفع، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالىٰ ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ**﴾ [التوبة: ١٠٣]، فقد ذكر الآلوسي للفعل ((تطهرهم)) قراءتين، **إحداهما:** بالجزم على أنّه جواب الأمر، **والأخرى:** بالرّفع وفيها ثلاثة توجيهات: على أنّ الجملة حال من فاعل ((خذ)) أو صفة ((صدقة)) بتقدير ((بها)) لدلالة ما بعده عليه، أو مستأنفة كما قال أبو البقاء [٤].

واختلاف قراءة الرّفع بين الحال والصّفة إنّما يعود إلى اختلاف تقدير ضميرالفاعل في الفعل ((تطهّرهم))، فقد ذكر الباقولي أنّه ((يجوز أنْ يكون ((تطهّرهم أنت))، وأن يكون التقدير ((تطهّرهم هي))، يعني الصّدقة، فيكون الأول حالاً من الضّمير في ((خذ))، وفي الثانية صفة لـ ((صدقة)))) [٥]

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٦٦/٧.
(٢) شرح شذور الذهب، ابن هشام، ص: ٤٣٢.
(٣) جامع الدروس العربية، الغلاييني، ١٩٧/٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٤٩٦/١٠.
(٥) إعراب القرآن، الباقولي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي الأصفهاني (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق ودراسة: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري-القاهرة، ودار الكتب اللبنانية-بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٢٠هـ، ٨٢٠/٣.

وقد رجّح ابن هشام أن يكون الفعل ((تطهرهم)) مرفوع، والجملة صفة للصدقة، والتقدير: خذ من أموالهم صدقة مطهّرة [1].

ويبدو أنّ الآلوسي يؤيّد احتمالية الوصفيّة أيضاً، لذا نجده يعضده بالقول: ((وجوّز على احتماليّة الوصفيّة أنْ تكون التّاء للغيبة، وضمير المؤنث للصّدقة، فلا حاجة بنا إلى (بها))) [2].

نستدل –مما تقدّم– أنّ النحو عند الآلوسي تابع للمعنى، فقد أخضع الوجوه النحويّة تبعاً للمعاني القرآنية، وهذا المنهج إنّما هو امتداد لمنهج المفسّرين قبله، الذين اتّخذوا النحو وسيلة لإضاءة النّص القرآني وبيان دلالته ومعانيه، فكل ما صلح به المعنى فهو جيّد، وكل ما فسد به المعنى فمردود [3].

المبحث الثاني: دلالة حروف المعاني:

الحروف القسم الثالث من أقسام الكلام بعد الاسم، والفعل، فقد ذكر سيبويه أنّ ((الكلم اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنىً ليس باسم ولا فعل))[4]، وهذا القول ليس تعريفاً للحرف بقدر ما يكون وصفاً له [5]، إذ يجعل الحرف خلافاً للاسم والفعل في الكلام، وهذا ما قاله الفيروز آبادي أيضاً، فقال: ((إنّ الحرف عند النّحاة هو ما جاء لمعنىً ليس باسم ولا فعل، وما سواه من الحدود فاسد)) [6].

وذكر ابن بابشاد حدّاً للحروف أقرب ما يكون لتعريف سيبويه، فقال: ((الحرف ما أبان عن معنىً في غيره، ولم يكن أحد جزأي الجملة، خلافاً للاسم والفعل)) [7].

---

(١) انظر: شرح قطر الندى وبل الصّدى، ابن هشام، ص: ٨٢.
وانظر: شرح التصريح على التوضيح، الوقاد، خالد الأزهري، ٣٨٣/٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٩٦/١٠.
(٣) المقتضب، المبرد، ٣١١/٤.
(٤) الكتاب، سيبويه، ١٢/١.
(٥) انظر: دور الحرف في أداء معنى الجملة، الصادق، خليفة راشد، منشورات جامعة قاز يونس، بنغازي، سنة ١٩٩٦م، ص: ٣٤.
(٦) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص: ٧٩٩.
(٧) شرح المقدّمة المحسبة، ابن بابشاد، طاهر أحمد، تحقيق: خالد عبد الكريم، الكويت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٦م، ١٢٥/١

وقد ذهب أغلب النّحاة إلى أنّ الحروف ألفاظ وجدت في اللّغة لتدل على معنىً متعلّق بغيرها، فقد ذكر الزجاجي أنّ الحرف ((ما دل على معنى في غيره))(١)، وكذلك ذهب ابن هشام (٢)، والمرادي الذي استحسن تعريف بعض النّحاة للحرف ((بأنّه كلمة تدل على معنى، في غيرها، فقط))، إذ أخرج بهذا التعريف كل الأفعال وأكثر الأسماء لكونهما لا تدلان على معنىً في غيرهما، وأخرج في قوله ((فقط)) باقي الأسماء التي تدل على معنىً في نفسها، أو معنىً في غيرها كأسماء الاستفهام، والشّرط، فإنّ كل واحد منهما يدل، بسبب تضمّنه معنى الحرف، على معنى في غيره، مع دلالته على المعنى الذي وضع له (٣).

وهذا يعني أنّ الحروف كلمات وظيفيّة تعبر عن العلاقات الدّاخلية بين أجزاء الجملة، وهي علاقات سياقيّة لها فعل نحوي أكثر منه لغوي، لهذا يسمي ابن سيده الحرف بالأداة الرابطة، فيقول: ((والحرف: الأداة التي تسمى الرابطة لأنها تربط الاسم بالاسم، والفعل بالفعل، كـ(عن) و (على) ونحوهما)) (٤).

فوظيفة الحروف هي ربط أجزاء الجملة بعضها ببعض، وهي لا تمتلك معنىً معجمياً، بل تكتسب معناها من التركيب الذي يضمها، وهذا ما أوضحه عبّاس حسن فذكر: أنّ الحرف وحده لا يدل على معنى جزئي في نفسه ما دام منفرداً، فإذا دخل جملة دلّ على معنى في غيره ولم يدل على زمن(٥).

وقد أنكر بعض المحدّثين هذا القول، وذهب إلى أنّ الحروف تدل على معانيها في نفسها، وهي منفردة، وأنّ قول النحاة: الحرف ما دلَّ على معنىً في غيره ليس صحيحاً صحّة كاملة؛ لأنّ للحرف معنى يدل عليه، والنحاة أنفسهم يقولون: إنّ حرف ((من)) –مثلاً– يفيد التبعيض أو الابتداء، وإنّ ((إلى)) تفيد انتهاء الغاية، فضلاً عن أنّ الحرف نفسه يؤثر في الأسماء والأفعال، بحيث يغيّر معانيها أو يقلبها إلى النقيض (٦).

---

(١) الايضاح في علل النحو، الزجاجي، ص: ٥٤.
(٢) شرح شذور الذهب، لابن هشام، ص: ١٨.
(٣) الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، ص: ٢٠-٢١.
(٤) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيدة، ٣٠٦/٣.
(٥) انظر: النحو الوافي، عباس حسن، ٦٨/١.
(٦) انظر: التطبيق النحوي، عبدة الراجحي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص: ٣٦٢.

ومن هنا حظيت حروف المعاني بقدر كبير من اهتمام علماء العربية قديماً وحديثاً، ونجد هذا الاهتمام واضحاً في متون كتب اللغة والنحو والتفسير، وقد أدرك أولئك العلماء أهمية هذه الحروف في اللغة، فلا تكاد تخلو جملة عربية، ولا تركيب قرآني، من حرف معنى، فهو مكوّن أساسي من مكونات الجملة العربية، مثله مثل الاسم والفعل.

وتتباين الحروف في دلالتها ووجوه استعمالها في اللغة على حد تنوعها إذ وضعت العربية للجر حروفاً، وللعطف حروفاً، وللنصب حروفاً، وللجزم حروفاً، وللاستفهام حرفين، وكذلك الشّرط.

وهذا لا يعني أنّ حروف المجموعة الواحدة متماثلة في المعنى والاستعمال، فهي وإن كانت تتقارب في المعنى العام، إلا أنّ بين كل حرف وحرف اختلافاً في ذلك، وهذا ما تنبّه إليه الآلوسي فنقل نقلاً عن الزّجاج: ((من أنّه لا يجوز أن يقال: إنّ بعض الحروف من حروف المعاني بمعنى الآخر، لكنّ الحرفين قد يتقاربان في الفائدة فيظن الضعيف العلم باللغة أنّ معناهما واحد، وليس بذلك فليفهم))[(١)].

ونحن نفهم من كلامه هذا عنايته بهذه الحروف، وحرصه على التفريق بينها دلالياً، وتوجيه معانيها وفقاً للسياق القرآني، ولكون حروف المعاني كثيرة، ودلالتها واسعة تحتاج إلى بحث مستقل بذاته، ارتأيت في هذا المبحث أن أقتصر على الحروف الجارّة والعاطفة منها، كي أستطيع الإحاطة بموقف الآلوسي من دلالة هذه الحروف في تفسيره وعلى النحو الآتي:

١. دلالة حروف الجر:

حروف الجر مكوّن أساسي في تركيب الجملة العربية وصوغها من جهة الدّلالة على المعنى، فهي تقوم بدور الرابط بين مفرداتها لتوضيح العلائق بينها، قال ابن السراج: ((حروف الجر تصل ما قبلها بما بعدها، فتوصل الاسم بالاسم، والفعل بالاسم))[(٢)]، لذا فهي تسمى أيضاً حروف الإضافة لأنها تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء أي توصلها إليها [(٣)]، ويسميها الكوفيون أيضاً حروف الصفات، لأنّها تحدث صفة في الاسم كالظرفيّة والبعضيّة والاستعلاء ونحوها من الصّفات[(٤)].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٢٦/٤.
(٢) الأصول في النحو، ابن سراج، ٤٠٨/١.
(٣) انظر: همع الهوامع، السيوطي، ٧٢/١. وانظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان، ٣٠٢/٢.
(٤) معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، داء إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ٥/٣.

فيما يسمّيها الآلوسي حروف الجر مقتفياً في ذلك مذهب البصريين، وسمّيت بذلك؛ لأنها تجر معاني الأفعال إلى الأسماء، أي توصلها إليها [١]، ويذكرالدكتور فاضل السامرائي أنّ الأظهر في تسميتها بذلك، لأن الأسماء تأتي بعدها مجرورة كما سميت حروف النّصب والجزم، لأنّ الأفعال تأتي بعدها منصوبة ومجزومة [٢].

وهذا يعني أنّ حروف الجر مطلقاً لا تدخل إلا على الاسم أو ما في تأويله، كما ذكر ذلك الآلوسي[٣].

ولكل حرف من حروف الجر معنىً خاص به، نص عليه اللغويون والنحويون نتيجة استقرائهم كلام العرب، وهذه المعاني مستفادة مما تؤديه هذه الحروف من أغراض داخل التركيب، فقولهم الباء للإلصاق، إنّما هو بالنظر إلى ما يؤديه هذا الحرف من معنى في الاسم الذي دخل عليه.

غير أنّ القضية التي شغلت النحويين والمفسّرين قديماً وحديثاً، هي تداخل حروف الجر بعضها مع بعض، فقد ذهب جمهور الكوفيين إلى أنّ حروف الجر ينوب بعضها عن بعض، فقد تأتي ((من)) بمعنى ((على)) كقوله تعالىٰ **(وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا)** [الأنبياء: ٧٧] [٤].

أمّا جمهور البصريين فإنّهم يمنعون نيابة حروف الجر بعضها عن بعض، يقول ابن هشام: ((مذهب البصريين أنّ أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بقياس، كما أنّ أحرف الجزم وأحرف النّصب كذلك)) [٥]، وما أوهم ذلك فهو عندهم مؤولٌ، إمّا على التضمين أو على المجاز [٦].

والتضمين معناه: أن يؤدّي الفعل أو الحرف المذكور معناه ويعمل عمله، ويؤدي بالإضافة إلى ذلك معنى وعمل فعلٍ أو حرفٍ آخر [٧].

---

(١) المنصوب على نزع الخافض في القرآن، إبراهيم بن سليمان البعيمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص: ٢٧٣.
(٢) معاني النحو، فاضل السامرائي، ٥/٣.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٤٤٩/٢٧.
(٤) معاني النحو، فاضل السامرائي، ٦/٣.
(٥) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، ص: ١٥١.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص: ١٥٣.

فالبصريون يجعلون لكل حرفٍ من حروف الجر معناً أصلياً خاصاً به، فهو يبقى محافظاً على هذا المعنى، ويظهر موقفهم هذا واضحاً عند شيخهم سيبويه، إذ يقول: ((وأمّا إلى فمنتهى لابتداء الغاية، تقول: من كذا إلى كذا ..... ويقول الرجل: إنَّما أنا إليك، أي: إنّما أنت غايتي ..... فهذا أمر (إلى) وأصله وإن اتّسعت)) [١].

فواضح أنّه يجعل لكل حرف معنىً خاصاً به ولكن قد يتّسع فيه فيتوهم أنّه قد خرج عن هذا المعنى وهو ليس كذلك، فيرده سيبويه بالتأويل إلى معناه الأصلي.

وقد اقتفى الآلوسي هذا المذهب في دلالات حروف الجر، إذ حاول أن يفسّر كل حرفِ جرٍّ على معناه الأصلي ما أمكن، فإن تعسّر ذلك لجأ إلى التاويل عن طريق المجاز، ففي قوله تعالىٰ **(وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)** [طه: ٧١]، اختلف النحويون والمفسرون في معنى ((في)) في الآية، لأنّ الأصل في التصليب أن يكون على جذوع النّخل لا فيها، فقد علل الكوفيون ذلك بتناوب حروف الجر بعضها عن بعض وقالوا: ناب حرف ((في)) المذكور عن ((على)) الدّال على الاستعلاء والفوقيّة، لأنّ الصّلب يكون على الشيء، ولا يكون فيه، ومعنى الجملة: لأصلّبنّكم على جذوع النّخل [٢].

وذهب البصريون إلى أنّه ليس بمعنى ((على))، ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء فهو من باب المجاز [٣].

وحاول الآلوسي أن يحافظ على معنى ((في)) الأصلي وهو الظرفيّة، فتأوّل الآية بقوله: ((وإيثار كلمة (في) للدّلالة على إبقائهم عليها زمناً مديداً، تشبيهاً لاستمرارهم عليها باستقرار الظّرف في المظروف المشتمل عليه)) [٤]، فهو من باب الإستعارة.

ونقل أيضاً أنّه لا استعارة أصلاً في الآية، بل إنّ ((في)) على معناه الأصلي؛ لأنّ فرعون نقر جذوع النّخل، وصلبهم في داخلها ليموتوا جوعاً وعطشاً، إلا أنه لم يصحّح هذا القول [٥].

---

(١) الكتاب، سيبويه، ٢٣١/٤.
(٢) إعجاز القرآن البياني، د. صلاح الخالدي، ص: ١٦٧.
(٣) معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٦/٣-٧.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٩١/١٦.
(٥) المصدر نفسه، ٣٩٢/١٦.

ولو تأملنا معنى الآية جيّداً نجد أنّ ((في)) على أصلها للظرفيّة –كما قال الآلوسي– ولكنها اتّسعت لتشمل أيضاً معنى ((على)) الدّال على الاستعلاء، وقد أوضح المالقي ذلك بقوله: ((ألا ترى أنّ معنى في جذوع النخل، وإن كان فيها العُلو، فالجذع وعاء المصلوب؛ لأنّه لا بد له من الحلول في جزء منه، ألا ترى إلى قوله تعالىٰ (**فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا**) [الملك: ١٥]، يعني الأرض أنها لا تحوي الماشين، وإنّما يحلون في جزء منه)) (١).

والحق أنّ هذا القول اقترب من الصّواب ولم يصله، فأمّا صحّته فمتمثّلة بجعل ((في)) تتضمّن معنى ((على))، إذ أفادت بالإضافة إلى معناها الأصل الذي هو الظرفية معنى الاستعلاء الذي تؤديه ((على))، ولكنه جانب الصّواب في تأويلها، لأنّ الاستعلاء غالباً ما يكون على جزءٍ من المعلو عليه، والصّحيح –عندي– القول بالتضمين على أنّ تفسير الآية يكون على مرحلتين (٢):

المرحلة الأولى: نفهم الآية ونفسّرها على الحرف غير المذكور وهو ((على)).

المرحلة الثانية: نفهم الآية ونفسّرها على الحرف المذكور وهو ((في)).

وبعد ذلك نجمع بين معنى الحرفين –المقدّر والمذكور– وتعتبر الآية دالّة على المعنيين معاً، وعليه يكون المعنى: أنّ فرعون صلب السّحرة الذين آمنوا لموسى –عليه السّلام– على جذوع النّخل ابتداءاً، ولشدّة حقده عليهم ربطهم بقوّة عليها حتى تداخلت أجسادهم في نتوء الجذع فصارت وكأنها في داخله، وهذا من باب التوسّع في المعنى.

يتّضح –مما تقدّم– أنّ الآلوسي ينتهج منهج البصريين في دلالة حروف الجر، فهو لا يرى نيابة الحرف عن الحرف، لأنّ لكلٍّ منها دلالة خاصة وضعت لأجلها لا تخرج عنها، وقد أشار إلى موقفه هذا في مواضع كثيرة من تفسيره، ومن ذلك :

---

(١) رصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي، أحمد بن عبد النور (ت ٧٠٢هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ص: ٣٨٩.
(٢) إعجاز القرآن البياني، د. صلاح الخالدي، ص: ١٥٨.

١. إلى:

وتستعمل لإنتهاء الغاية، فقد ذكر السيوطي: ((أنّ (إلى) حرف جر له معانٍ أشهرها إنتهاء الغاية، زماناً نحو: (أتموا الصيام إلى اللّيل)،أو مكاناً نحو: (إلى المسجد الأقصى، وغيرها نحو: (والأمر إليك) أي منتهٍ إليه، ولم يذكر لها الأكثرون غير هذا المعنى))(١).

يفهم من هذا الكلام أنّ أصل معنى ((إلى)) هو انتهاء الغاية في الزمان، والمكان، وغيرهما، وقد التزم الآلوسي بهذا المعنى في تفسيره الآيات التي يرد فيها حرف الجر ((إلى))، ففي قوله تعالىٰ (**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ**) [آل عمران: ١٢]، يقول: ((وقوله (إلى جهنّم) هي غاية حشرهم ومنتهاه، فـ إلى على معناها المتبادر، وقيل: بمعنى ((في))، والمعنى: أنّهم يجمعون فيها))(٢).

نلحظ أنّه يبدأ بذكر المعنى الأصل، ثم يذكر ما خرج عن الأصل بصيغة التضعيف ((قيل))، لذا نراه يؤكد بعد ذلك إنتهاء الغاية لـ ((إلى)) فيقول: ((والآية كالتوكيد لما قبلها فإنّ الغلبة تحصل بعدم الانتفاع بالأموال والأولاد، والحشر إلى جهنّم مبدأ كونهم وقوداً لها))(٣).

وقد تلتبس ((إلى)) بما يدل على معنى المصاحبة كما في قوله تعالىٰ (**فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ**)[آل عمران: ٥٢]، إذ ذهب أغلب المفسرين إلى أنّ ((إلى)) بمعنى ((مع)) التي تفيد المصاحبة، فقد ذكر الفرّاء ذلك واستحسنه، إذ قال: (((من أنصاري إلى الله) قال المفسرون: من أنصاري مع الله وهو وجه حسن))(٤).

---

(١) الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ١٩١/٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٥٢/٤.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) معاني القرآن، الفرّاء، ٢١٨/١.

ولا غرابة في هذا الموقف من الفرّاء، فهو العمدة في المذهب الكوفي الذي يجيز نيابة الحروف بعضها مكان بعض، وإنّما أجاز أن تجعل ((إلى)) موضع ((مع)) إذا ضممت الشيء إلى الشيء مما لم يكن معه، كقول العرب: الذود إلى الذود إبل، أي: إذا ضممت الذود إلى الذود صارت إبلاً، فإذا كان الشيء مع الشيء لم تصلح مكان ((مع))((إلى))، ألا ترى أنّك تقول: قدم فلانٌ إلى أهله، ولا تقول مع أهله (١).

ولم يرتض الآلوسي ما قاله الفرّاء، وآثر إبقاء ((إلى)) على معناها الأصلي وهو إنتهاء الغاية، فنقل عن صاحب الكشف قوله: ((لعلَّ الأشبه في معنى الآية –والله أعلم– أن يحمل على معنى: من ينصرني منهياً نصره إلى الله تعالىٰ، كما يقتضيه حرف الإنتهاء دون تضمين، كأنّه –عليه السّلام– طلب منهم أن ينصروه لله تعالىٰ لا لغرض آخر، مدمجاً أنّ نصرة الله تعالىٰ في نصرة رسوله، وجوابهم المحكي عنهم بقوله –سبحانه–: **(قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ)** [آل عمران: ٥٢]، شديد الطباق له، كأنّهم قالوا له: نحن ناصروك لأنّه نصر الله تعالىٰ للغرض الذي رمز إليه، ولو قالوا مكانه: نحن أنصارك، لما وقع هذا الموقع)) (٢).

نلحظ أنّ الآلوسي يؤيّد القول بعدم استبدال حرف مكان حرف آخر، لأنّ ذلك يؤدي إلى فساد المعنى، فلو حاولنا أن نستبدل ((مع)) بـ ((إلى)) لكان تقدير الآية: نحن أنصار رسول الله مع نصر الله له، وهذا يخالف جوابهم، إذ قالوا: نحن أنصار الله، ولم يقولوا: نحن أنصارك مع الله، كما أنّ فيه تكلّفاً لا داعي إليه، مع ما يؤدي إليه من إخراج ((إلى)) عن أصل معناها (٣).

إضافة إلى ذلك فإنّ هذا التقدير يؤدي إلى الانتقاص من نصر الله –حاشاه– ، لأنّك لو قلت: من ينصرني مع فلان، فإنّ ذلك يدل على أنَّ نصر فلانٍ غير كافٍ فتحتاج إلى من يعضده، وهذا المعنى ظاهر الفساد في الآية، فمن نصره الله فهو كافيه –والله أعلم–.

---

(١) معاني القرآن، الفرّاء، ٢١٨/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٢٢٦/٤.
(٣) من أسرار حروف الجر في الذّكر الحكيم، د. محمد أمين الخضري، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، ص: ٢٧٩.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قوله تعالىٰ (**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ**)[النّساء: ٢]، فقد ذكر الآلوسي في تفسيره هذه الآية ثلاثة أوجه: **أحدها:** إبقاء ((إلى)) على معناها الأصلي، وهو إنتهاء الغاية، فيصير المعنى: لا تأكلوا أموالهم مضمومة إلى أموالكم، أي: تنفقوها معاً، ولا تُسَوُّوا بينهما وهذا حلالٌ وذلك حرام، فـ ((إلى)) متعلّقة بمقدّر يتعدَّى بها، وقد وقع حالاً، وقدّره أبو البقاء: مضافة [١]، وهذا ما ذهب إليه الرضي أيضاً فقال: ((والتحقيق أنّها للإنتهاء أي: مضافة إلى أموالكم)) [٢].

ويذكر الآلوسي أنّ المراد بـ ((الأكل)) على هذا الوجه هو مطلق الإنتفاع والتصرف، وعبّر بذلك عنه لأنه أغلب أحواله [٣].

ثانيها: إبقاء ((إلى)) على أصل معناها، وتعلّقها بالأكل على تضمينه معنى الضّم [٤]، فيكون المعنى: لا تضموها إليها آكلين [٥]، وهو ما ذهب إليه الواحدي [٦]، ورجّحه القرطبي [٧]، واختاره الرّازي الذي ذكر أنّه الأصح من الأقوال [٨].

ثالثها: كون ((إلى)) بمعنى((مع)) كما في: الذود إلى الذود إبل. والمراد بالمعيّة مجرّد التسوية بين المالين في الانتفاع أعم من أن يكون على الإنفراد أو مع أموالهم[٩].

ويبدو أنّ الآلوسي لم يرتض هذا القول، لذا أورده بالقول ((واختاره بعضهم)) [١٠]، للدّلالة على عدم اختياره له، فهو لا يرى تناوب الحروف بعضها عن بعض، لذا نراه يؤيّد حمل الإنتهاء في ((إلى)) على أصله، فينقل ما في الكشف من أنّه: لو حمل الإنتهاء في ((إلى)) على أصله –على أنّ النهي عن أكلها مع بقاء مالهم؛ لأن أموالهم جُعلت غاية– لحصلت المبالغة والتخلص عن الاعتذار [١١].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٧٥/٥.
(٢) انظر: الاتقان في علوم القرآن، السيوطي، ١٩٢/٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٢٧٥/٥.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٦١٨.
(٦) انظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، ٧/٢.
(٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، المجلد الثالث، ٩/٥.
(٨) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الرازي، المجلد الخامس، ١٧٧/٩.
(٩) روح المعاني، الآلوسي، ٢٧٥/٥.
(١٠) المصدر نفسه.
(١١) المصدر نفسه.

وقيل: إنّ ((إلى)) تأتي بمعنى ((اللام))، كما جاء في قوله تعالىٰ (وَأَخْبَتُوا إِلَى رَبِّهِمْ) [هود: ٢٣]، قال الفرّاء معناه: تخشعوا لربّهم وإلى ربّهم، وربما جعلت العرب ((إلى)) في موضع ((اللام))[١].

فيما يذكر الآلوسي للآية وجهين: **أحدهما:** بقاء ((إلى)) على أصلها وهو إنتهاء الغاية، والمعنى: اطمأنوا إليه –سبحانه– [٢]، وهذا مذهب الزمخشري الذي قال: ((وأخبتوا إلى ربهم واطمأنوا إليه وانقطعوا إلى عبادته بالخشوع والتواضع من الخبت وهي الأرض المطمئنة)) [٣].

وقد عضد الآلوسي هذا الوجه باللغة إذ قال: وأصل الإخبات نزول الخَبْت، وهو المنخفِض من الأرض، ثم أطلق على اطمئنان النفس والخشوع تشبيهاً للمعقول بالمحسوس، ثمّ صار حقيقة فيه[٤].

أمّا **الوجه الآخر:** فقد ذكر الآلوسي أنّ ((إلى)) تأتي بمعنى ((اللام))، والمعنى: وخشعوا له [٥].

يتّضح –مما تقدّم– أنّ الآية إذا فسّر فيها الإخبات بمعنى الطمأنينة فإنّ ((إلى)) تبقى على معناها، أمّا إنْ فسّر بالخشوع والخضوع فإنّها تكون بمعنى اللام، وكلا المعنيين يذكرهما الآلوسي، ولكنّه يرجّح الأول نصرةً لـ بقاء ((حرف الجر)) على الأصل، وحرصاً على الابتعاد عن القول بتناوب الحروف بعضها عن بعض، وهكذا يفعل في كل المعاني المحتملة التي ذكرت في ((إلى)).

٢. على:

وأصل معناها الإستعلاء، حقيقياً كان أم مجازياً، فمن الاستعلاء الحقيقي قولك: ((هو على الجبل)) و ((حمله على ظهره)). ومن الإستعلاء المجازي قولهم: ((عليه دَين)) كأنّ الدَّين علاه وركبه [٦].

---

(١) معاني القرآن، الرّاء، ٩/٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٠٩/١١.
(٣) الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٨٠.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٤٠٩/١١.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) انظر: معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٤١/٣.

ولفظها يدل على ذلك، فهي من العلو، وهذا ما أشار إليه المبرد بقوله: ((علی) تكون حرف خفض على حد قولك: ((على زيد درهم))، وتكون فعلاً نحو قولك: ((علا زيدٌ الدّابة))، و ((على زيد ثوب)) و ((علا زيداً ثوب)) والمعنى قريب)) (١).

وذكر النحويون والمفسرون لـ ((على)) معانٍ فرعيّة أخرى تصل إلى ثمانية من غير الأصل وهي: ((المصاحبة، والمجاوزة، والسّببية أو التعليل، والظرفيّة أو بمعنى ((في))، والإبتداء، معنى الباء، وأن تكون زائدة للتعويض، والإستدراك والإضراب)) (٢).

في حين لم يذكر سيبويه إلا معناها الأصلي، إذ يقول: ((أمّا (على) فاستعلاء الشيء، تقول: هذا على ظهر الجبل وهي على رأسه، ويكون أن يطوي أيضاً مستعلياً كقولك: مرّ الماء عليه، وأمررت يدي عليه)) (٣).

وأنكر البطليوسي (*) مفارقة ((على)) معنى الإستعلاء، فقال: ((اعلم أنّ أصل (على) العلو على الشيء وإتيانه من فوقه، كقولك: أشرفت على الجبل، ثم يعرض فيها إشكال في بعض مواقعها التي تتصرف فيها، فيظن الضعيف في هذه الصناعة أنّها قد فارقت معناها، فمن ذلك قول القائل: زرته على مرضي، وأعطيته على أنْ شتمني، وإنّما أجاز استعمال (على)هاهنا، لأنّ المرض من شأنه أنْ يمنع من الزيارة، وكذلك الشّتم يمنع المشتوم من أنْ يعطي شاتمه شيئاً، والمنع قهر للممنوع واستيلاء عليه، فهي إذن لم تخرج عن أصلها بأكثر من أنّ الشيء المعقول شبّه بالشيء المحسوس فخفي ذلك على من لا دربة له في المجازات والاستعارات)) (٤).

---

(١) المقتضب، المبرد، ٤٢٦/٤.
(٢) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، ١٩١/١-١٩٢.
وانظر: الجنى الدّاني في حروف المعاني، المرادي، ص: ٤٧٧-٤٧٨.
(٣) الكتاب، سيبويه، ٢٣٠/٤.
(*) هو عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، أبو محمد، إمام في اللغة والآداب سابق مبرز، مولده سنة (٤٤٤هـ)، وتوفي في رجب عام (٥٢١هـ)، وكان ثقة على ما قيد، وروى ونقل وضبط، انظر: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة (ت ٥٩٩هـ)، دار الكاتب العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٧م، ص: ٣٣٧.
(٤) الاقتضاب في شرح أدب الكاتب، البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد، تحقيق: مصطفى السّقا، و د. حامد عبد المجيد، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ٢٨٢/٢-٢٨٣.

وحاول الآلوسي في تفسيره عدم إخراج ((على)) عن معنى الاستعلاء، لذا نراه يسوّق الأدلة الممكنة على ذلك، ففي قوله تعالىٰ (**كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا**) [آل عمران: ٣٧]، نلحظ أنّ استعمال ((على))في الآية للدّلالة على أنّ الوصول إلى مريم –عليها السّلام– كان من الأعلى، ولم يكن بصورة أفقية، وهذا ما أشار إليه الآلوسي بقوله: ((و (المحراب) على ما روي عن ابن عبّاس –رضي الله عنهما–: غرفة بنيت لها في بيت المقدس، وجعلت بابها في وسط الحائط، وكانت لا يصعد عليها إلا بسلَّم مثل باب الكعبة))(١).

وهذا يعني أنّ السّياق القرآني جاء بحرف الجر ((على)) ليدل على الإستعلاء، فلم يخرجها عن معناها الأصلي، وهذا ما رجّحه الآلوسي والدّليل على ذلك أنّه فسّر قوله تعالىٰ (**إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ**)[ص: ٢١]، ((أي: علو سوَره ونزلوا إليه))(٢)، فللوصول إلى مَنْ في المحراب لا بد أنْ تكون من أعلاه، ويبدو أنّ هذا هو السّر في استعمال ((على)) في قوله –سبحانه– (**دخَلَ عَليها**) –والله أعلم–.

وقد يفيد حرف الجر ((على)) التمكّن من الشيء والاستقرار عليه، ففي قوله تعالىٰ (**أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ**) [البقرة: ٥]، يذكر الآلوسي ذلك بقوله: (((على هدى) استعارة تمثيليّة تبعية، حيث شبّهت حال أولئك –وهو تمكّنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسّكهم به– بحال من اعتلى الشيء وركبه))(٣).

فالاستعلاء بـ ((على)) هنا مجازيٌّ، فقد شبّه التمكّن من الهدى بمن علا دابة يصرفها كيف شاء، وهذا هو مذهب الزمخشري في الآية، ويبدو أنّ الآلوسي نقل ذلك منه(٤).

والاستعلاء بـ ((على)) قد يؤدي معنى وجوب تحقق الوعد والتعهد، كما في قوله تعالىٰ (**فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ**) [النّساء: ١٠٠] ..

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٤٧/٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه، ٣٧٥/١.
(٤) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٠.

قال الآلوسي: ((أي وجب بمقتضى وعده وفضله، وهو جواب الشّرط، وفي مقارنة هذا الشّرط مع الشّرط السّابق الدّلالة على أنّ المهاجر له أحدى الحسنيين إمّا أن يرغم أنف أعداء الله ويذلّهم بسبب مفارقته لهم واتصالهم بالخير والسّعة، وإمّا يدركه الموت ويصل إلى السّعادة الحقيقية والنّعيم الدّائم، وفي الآية ما لا يخفى من المبالغة في الترغيب)) (١).

فـ ((على)) هنا حرف للاستعلاء المجازي بمعنى التعهد والتحقق، وهو مجاز في تأكيد الوعد بوقوع الأجر حتى جعل كالحق على الله –تعالىٰ– ، ولا شيء بواجب عليه –سبحانه– إلا وجوب وعده بفضله. والله تعالىٰ لا يعلو عليه شيء –سبحانه وتعالىٰ–(٢).

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قوله تعالىٰ **(إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ)** [النّساء: ١٧]، فقد ذكر الآلوسي لدلالة حرف الجر ((على)) ثلاثة أوجه: **أولها:** أنّها على أصل معناها، وهو الإستعلاء الذي يفيد الوجوب، إذ قال في تفسيره الآية: ((أي: إنّ قبول التوبة، و ((على)) وإن استعملت للوجوب حتى استدل بذلك الواجبية عليه، فالمراد أنّه لازم متحقّق الثبوت البتة بحكم سبق الوعد، حتى كأنّه من الواجبات، كما يقال: واجب الوجود)) (٣).

وهذا يعني أنّ الواجب المراد في الآية هو تحقيق وثبوت إرادة الله –سبحانه– التي سبق أن وعد بها، وليس المراد به الفرض، إذ لا فرض على الله تعالىٰ.

ثانيها: قيل ((على)) بمعنى ((من)) والمعنى: إنّما التوبة من الله، وقد أوردها الآلوسي بصيغة التضعيف مع أنّ التوبة من الله –تعالىٰ– كما هو معروف، إذ هي ابتداءً منه –سبحانه–(٤).

ويذكر الخضري أنَّ القرآن الكريم عدل عن حرف الابتداء ((من)) إلى حرف الإستعلاء ((على)) في هذه الآية ليفتح باب التوبة واسعاً، ويبسط يده لمن أغرق نفسه بالمعاصي والذنوب ويبعث الرجاء والأمل في نفسه، ليقبل على ربّه، وينفلت من حبائل الشيطان، وذلك بما يعطيه على نفسه من وعده بقبول توبته، والتكفير عن سيئاته، ليصرفهم عن الماضي بأوزاره إلى المستقبل بآماله وفيوضات الرحمة فيه، يحدوهم إلى حرف الإستعلاء وما يوحي به من تحقق ثبوت ما وعدوا به، وضمان قبول توبتهم، بحكم أنّ الله إذا وعد فلن يخلف وعده.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٦/٦.
(٢) انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٢٧٨/٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٤/٥.
(٤) المصدر نفسه.

ولو أنّه قال إنّما التوبة من الله لما أعطي للتائبين هذا الوعد الذي قطعه على نفسه مما يثبط الهمم ويدفع إلى اليأس [١].

ثالثهم: قيل ((على)) بمعنى ((عند))، أي: إنّما التوبة عند الله، وقد نسب الآلوسي هذا القول للطبرسي [٢]، ونقله الثعلبي عن الحسن الذي قال: ((يعني التوبة التي يتقبّلها الله، فتكون على بمعنى عند، أقامه مقام صفة)) [٣].

نستخلص–مما تقدّم– أنّ المعنى الرّاجح لدى الآلوسي لـ ((على)) هو الإستعلاء الذي يفيد وجوب تحقيق قبول التوبة، وهذا الوجوب لزوم إحسان لا استحقاق. أمّا القول بأنّها تنوب عن حرف الجر ((من)) أو تكون بمعنى ((عند)) فهو ضعيف عنده، لذا أوردهما بصيغة التضعيف ((قيل)).

٣. الباء:

وتستعمل للإلصاق، وهذا معناها الأصلي، وقد اقتصر سيبويه عليه ولم يذكر لها معنىً آخر، إذ قال: ((وباء الجر: إنّما هي للإلزاق والاختلاط، وذلك قولك: خرجت بزيد، ودخلت به، وضربته بالسوط: ألزقت ضربك إياه بالسوط، فما اتسع من هذا في الكلام فهذا أصله)) [٤].

ولا عجب في ذلك، لكونه يمثل المدرسة البصرية التي ترفض تناوب حروف الجر بعضها عن بعض، فيما نجد ابن هشام يجيز ذلك، فيذكر أنّ للباء أربعة عشر معنىً، إذ يقول: ((الباء المفردة حرف لأربعة عشر معنىً، أوّلها الإلصاق، قيل: وهو معنى لا يفارقها، فلهذا اقتصر عليه سيبويه، ثم الإلصاق حقيقي كأمسكت بزيد إذا قبضت على شيء من جسمه، ....، ومجازي نحو: مررت بزيد، أي ألصقت مروري بمكان يقرب من زيد)) [٥].

---

(١) من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، الخضري، ص: ٩٧.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٤/٥.
(٣) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، ٢٧٣/٣.
(٤) الكتاب، سيبويه، ٢١٧/٤.
(٥) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، ص: ١٣٧.

وذهب ابن السَّراج إلى أنّ الباء معناه الإلصاق، وأجاز أن يكون معه معنىً آخر كالاستعانة، وقد لا يكون، فأمّا الذي معه معنىً ـــكالاستعانةـــ فقولك: كتبت بالقلم .... والذي لا معنىً معه فقولك: مررت بزيد [١].

ويرى الآلوسي أنّ حرف الجر الباء قد يخرج عن معناه الأصلي وهو الملاصقة إلى معانٍ مجازيّة أخرى يحدّدها السّياق، ففي قوله تعالىٰ (**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**) [الفاتحة: ١]، يقول: ((فالباء إمّا للإستعانة، أو المصاحبة، أو الإلصاق، أو الإستعلاء، أو زائدة، أو قسميَّة، والأربعة الأخيرة ليست بشيء، وإن استؤنس لبعضٍ ببعض الآيات)) [٢].

نلحظ أنّه يستبعد معنى الإلصاق للباء في هذه الآية، ويذكر احتمالين لها: الإستعانة أو المصاحبة، ثم يذكر اختلاف علماء اللغة والمفسّرين في الأرجح منهما، وعلى النحو الآتي [٣]:

١. أرجحيّة الأول، وأُيِّد بأنَّ جَعْلَه للاستعانة يُشعر بأنّ له زيادة مدخل في الفعل، حتى كأنّه لا يتأتى ولا يوجد بدون اسم الله تعالىٰ، ولا يخلو عن لطف، وينسب هذا القول للبيضاوي.

٢. أرجحيّة الثاني، وأُيِّد بأنّ باء المصاحبة أكثر في الاستعمال من باء الاستعانة، لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الأفعال، وبأن التبرك باسم الله تعالىٰ تأدب معه وتعظيم له، بخلاف جعله للآلة فإنها مبتذلة غير مقصودة بذاتها، وقد نسب هذا القول للزمخشري.

ولم يكتف الآلوسي بنقل أقوال العلماء واختلافهم في دلالة الباء بل كان حَكماً عليها أيضاً، لذا نراه يختار القول الأول، فيقول: ((وعندي: أنّ الاستعانة أولىٰ، بل يكاد أن تكون متعيّنة؛ إذ فيها من الأدب والاستكانة وإظهار العبوديّة ما ليس في دعوى المصاحبة)) [٤].

---

(١) انظر: الأصول في النحو، ابن السراج، ٤١٣/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٢٠٢/١.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٠٣/١.

والحق أنّ ما ذهب إليه ضعيف؛ لأنّ الاستعانة إنّما تكون بالذّات الإلهية لا باسمه ــسبحانهــ، فنقول: استعنت بالله، ولا نقول: استعنت باسم الله، أمّا دلالة المصاحبة فهي لا تخرج عن المعنى الأصلي للباء وهو الإلصاق، ويعضد ترجيحها مع اسم الله ما ورد عن الرسول ــصلىٰ الله عليه وسلّمــ قوله: ((بسم الله الذي لا يضرُّ مع اسمه شيء في الأرض ولا في السّماء وهو السّميع العليم))(١)، فهذا دليل قوي على أنّ الباء للمصاحبة لا غير، والمعنى: أبدأ تلاوتي للقرآن مصاحباً ذكر اسمه ــسبحانهــ، وبصحبة اسمه العظيم يكون الحفظ والبركة.

واختلاف معاني الباء عند الآلوسي لا يعني أنّه ابتعد عن منهجه في أنّ لكل حرف جر معنىً مستقلاً به، لذا نراه ينكر أن تكون الباء بمعنى اللام في قوله تعالىٰ **(فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ)**[آل عمران: ١٠٦]، إذ يقول: ((فالباء للسببيّة، وقيل: للمقابلة من غير نظر إلى التسبّب، وليست بمعنى اللام))(٢).

نلحظ أنّه يذكر معنيين للباء في هذه الآية: السّببية، فيصير المعنى: فذوقوا العذاب سبباً لكفركم، أو المقابلة، والمعنى: عوضاً ومقابلاً لكفركم، ويبدو أنّ الآلوسي يرجح السّببية، وذلك لإيراده القول الثاني بصيغة التضعيف، إلا أنّه ينكر أن تكون الباء بمعنى اللام، فإنْ التبس الباء بدلالة حرف جر آخر يلتجأ الآلوسي إلى تأويل العامل أو تضمينه لإبقاء الباء على معناه الأصلي، ففي قوله تعالىٰ **(سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ)** [المعارج: ١]، ذهب بعض أهل العلم إلى أنَّ الباء هنا بمعنى ((عن))، أي: سأل سائل عن عذاب واقع، على اعتبار أن كل باء بعد سأل وما تصرف منه بمعنى ((عن))، وهذا ما ذهب إليه ابن سيده بقوله: ((فمهما رأيت الباء بعدما سألت أو ساءلت أو ما تصرف منهما فاعلم أنّها موضوعة موضع عن))(٣).

---

(١) سنن ابن ماجه، ابن ماجة، ١٢٧٣/٢، رقم الحديث ٣٨٦٩، حكم الألباني: صحيح، انظر: صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري، البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت ٢٥٦هـ)، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدّين الألباني، دار الصديق للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٨هـ-١٩٩٧م،ص: ٢٤٦
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٣٧٩/٤.
(٣) المخصص، ابن سيدة، ٢٣٨/٤.

أمّا الآلوسي فقد ذكر للباء في الآية أربعة أوجه: **أولها:** إبقاء الباء على بابها، والمعنى: دعا داعٍ به، فالسؤال بمعنى الدّعاء، ولذا عدِّي بالباء تعديته بها في قوله تعالىٰ **(يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ)** [الدّخان: ٥٥]، والمراد: استدعاء العذاب وطلبه، وليس من التضمين في شيء [١].

وهذا ما ذهب إليه القيرواني، إذ قال: ((إنّ الباء على بابها للتعدّي، والتقدير: سأل سائل بإنزال عذاب واقع، وهذا على تأويل قول مجاهد أنَّه يعني النّضر بن حارث))[٢]، فقد روي عنه أنَّه قال: إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السّماء أو ائتنا بعذاب أليم[٣].

أمّا الزمخشري فقد ذكر أنّ هذا الوجه فيه تضمين [٤]، وكذلك الخراط الذي ذكرأنّ الجار ((بعذاب)) متعلّق بـ ((سأل))، و ((سأل)) تضمن معنى فعل ((دعا))، ((الكفرين)) متعلّق بـ ((سأل))، أي: دعا داعٍ للكافرين بعذاب واقع [٥].

ثانيها: يذكر الآلوسي أنّه قيل: الفعل مضمن معنى الاهتمام والاعتناء، أو هو مجاز عن ذلك [٦]، والتقدير: اهتم مهتم بعذاب واقع. فلذا عدي بالباء.

أمّا ابن كثير فقد ضمّن سأل معنى الفعل استعجل، والتقدير: استعجل مستعجلٌ بعذاب واقع، كقوله تعالىٰ **(وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ)** [الحج: ٤٧] [٧].

ثالثها: قيل: إنّ الباء زائدة [٨]، وهذا يعني أنّها للتوكيد فقط، والمعنى: سأل سائل عذاباً واقعاً[٩].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤١٣/٢٧.
(٢) النكت في القرآن الكريم، القيرواني، ص: ٥١٦.
(٣) انظر: تفسير القرآن للسمعاني، ٣٨٨/٢.
(٤) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ١١٣٨.
(٥) المجتبى من مشكل إعراب القرآن، الخراط، ١٣٦٢/٤-١٣٦٣.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٤١٤/٢٧.
(٧) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٢٢٠/٨.
(٨) روح المعاني، الآلوسي، ٤١٤/٢٧.
(٩) انظر: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الرازي، المجلد الخامس عشر، ١٢٢/٣٠.

رابعها: قيل: إنّها بمعنى: ((عن))، كما في قوله تعالىٰ (**فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا**) [الفرقان: ٥٩] [(١)]، وهذا يعني أنّ الفعل ((سأل)) يبقى على معناه الأصلي وهو الاستفهام، وعليه يكون معنى الآية –كما قال الثعلبي–: ((سأل سائل عن عذاب واقع نازل: على من ينزل؟ ولمن هو؟ فقال –سبحانه– مجيباً له: للكافرين)) [(٢)].

نلحظ –مما تقدّم– أنّ الآلوسي يرجّح إبقاء الباء على معناه الأصلي، دون تأويل وتضمين، ويضعف القول بمجيئها بمعنى ((عن)) ولا ينكره، لذا نراه قد أورده بصيغة ((قيل)) الدالة على التضعيف [(٣)].

في حين نجد الجوهري يؤيد تناوب ((الباء)) و ((عن)) في الآية، ويستشهد لذلك بقول الأخفش: ((يقال خرجنا نسأل عن فلان وبفلان)) [(٤)]. وهذا القول يجانب الصّواب، فهناك فرق بين ((سأل به)) و ((سأل عنه))، فالأول يكون لقريب معلوم غير مبتعد، أمّا الثاني فيكون استفهاماً عن بعيد غير معلوم، وعليه فإنّ السائل في الآية لم يسأل عن ماهية العذاب وموعده لأنّه معلوم عنده، وسبب نزول الآية يوضّح ذلك، إذ إنّها نزلت في النضر بن الحارث –كما قلنا– فقد جاء في القرآن الكريم حكاية عنه أنّه قال: (**فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**) [الأنفال: ٣٢]، فأنزل الله تعالىٰ (**سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ**) الآية [(٥)]، لذا لا بد من حمل المعنى على تضمين الفعل ((سأل)) بفعلٍ يناسبه في المعنى والاستعمال يتعدّى بـ ((الباء)) وهو الفعل ((دعا))، فيصير المعنى: دعا بالعذاب لنفسه، وطلبه لها.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالىٰ (**الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا**) [الفرقان: ٥٩]، فقد أنكر الآلوسي أن تكون الباء بمعنى ((عن)) في هذه الآية، فذكر أنّ السؤال يعدى بـ ((عن)) لتضمُّنه معنى التفتيش، ويعدّى بالباء لتضمنه معنى الاعتناء. وعليه قول علقمة بن عبدة [(٦)]:[الطويل]

فأن تسألوني بالنساء فأنني   بصيرٌ بأدواء النساء طبيبُ

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤١٤/٢٧.
(٢) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، ٣٤/١٠.
(٣) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٤١٤/٢٧.
(٤) الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ١٧٢٣/٥.
(٥) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل، ٤٣٥/٤.
(٦) وهو من بني تميم، جاهلي. وهو الذي يقال له علقمة الفحل، انظر: الشعر والشعراء، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، دار الحديث، القاهرة، سنة ١٤٢٣هـ، ٢١٢/١.

فلا حاجة إلى جعلها بمعنى ((عن)) كما فعل الأخفش والزجاج، والضمير راجع إلى ما ذكر إجمالاً من الخلق والاستواء، والمعنى إن شئت تحقيق ما ذكر أو تفصيل ما ذكر فاسأل به خبيراً عظيم الشأن محيطاً بظواهر الأمور وبواطنها وهو الله –عزّ وجل– يطلعك على جلية الأمر [١].

يفهم من كلامه هذا أنّه يضمّن ((سأل)) معنى الفعل ((اهتم)) أو ((اعتنى))، ولا يجيز أن تكون الباء بمعنى ((عن)) في هذه الآية.

ويرى الباحث أنّ السّياق القرآني يدل على أنّ الأَولىٰ تضمين الفعل ((سأل)) معنى الاكتفاء، فيصير معنى الآية: فاكتفِ به خبيراً لدى سؤالك عن أي أمر، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السّماء. فالسائل إذا ظفر بخبير فليكتف به عن سؤال سواه –والله أعلم– [٢].

وعلى الرغم من التزام الآلوسي بمذهب البصريين بعدم تناوب حروف الجر فيما بينها، إلا أنّه قد يلتجئ إلى مذهب الكوفيين عندما يضيق صدره فلا يتمكّن من إخراج الباء على أصلها، فيذهب إلى نيابتها عن حرف جر آخر، ففي قوله تعالىٰ (**وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ**) [آل عمران: ١٢٣]، يذكر أنّ الباء بمعنى ((في))، أي: نصركم الله في بدر [٣].

وهذا يعني أنّ الباء أفاد الظرفيّة، وخرج عن معناه الأصلي وهو الملاصقة، وهذا قولٌ فيه نظر، لأنّ مجيء ((الباء)) مقصود في الآية، فقد أضاف معنىً جديداً للفعل ((نصر))، إذ ضمّنه بتعديه به معنى الفعل ((أعز))، أي: أعزكم الله ببدر، إذ إنّ أسباب العزة حصلت بهذه البقعة على غير ميعاد بين الفريقين، فالعَدد والعُدد، ونزول الملائكة، وطبيعة الأرض، ووجود الماء وغيرها ... فالله وحده أعزكم ببدر، وبيده النصر والهزيمة، والله وحده يملك القوة والسّلطان وله القهر والغلبة [٤].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٨٧/١٩.
(٢) انظر: التضمين النحوي في القرآن، محمد نديم فاضل، ١٣/٢.
(٣)روح المعاني، الآلوسي، ٤١٧/٤.
(٤) التضمين النحوي في القرآن، محمد نديم فاضل، ٢٥٢/٢-٢٥٣.

ولكن ربّ سائل يسأل لِمَ تضمّن الفعل ((نصر)) معنى ((أعز)) تحديداً؟ أقول: وذلك لسببين:

الأول: العلاقة السببية بينهما، فالنّصر سبب من أسباب العز.

الثاني: دلالة السّياق عليه، إذ قال تعالىٰ **(وأنتم أذلّة)**، والعز هو الذي يقابل الذل، فيصير المعنى: أعزكم الله ببدر وأنتم أذلّة (١).

٤. من :

يستعمل –عند البصريين– لابتداء الغاية مطلقاً، فقد ردَّ الزمخشري كل معانيها إلى الابتداء، فقال: ((فمن معناها ابتداء الغاية كقولك: سرت من البصرة إلى الكوفة، وكونها مبعضة نحو: أخذت من الدّراهم، ومبينة في نحو: **(فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ)** [الحج: ٣٠]، ومزيدة في نحو: ما جاءني من أحد، راجع إلى هذا)) (٢).

وهي كذلك عند الآلوسي، فقد أشار إلى هذه المعاني في تفسيره، ففي قوله تعالىٰ **(قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)** [يونس: ٣١]، يذكر لحرف الجر ((مِن)) ثلاث دلالات (٣):

أولها: أنها لابتداء الغاية، والمعنى: منهما جميعاً؛ فإنَّ الأرزاق تحصل بأسباب سماوية –كالمطر وحرارة الشمس المنضجة وغير ذلك– ومواد أرضية، والأُولى بمنزلة الفاعل، والثانية بمنزلة القابل، أو من كل واحدٍ منهما بالاستقلال –كالأمطار والمنِّ والأغذية الأرضية– توسعة عليكم.

ثانيها: هي لبيان ((مَن)) على تقدير المضاف.

ثالثها: أنّها تبعيضيّة، وعلى الدّلالتين الأخيرتين لا بدّ من مضاف محذوف أي: من أهل السماء والأرض.

ويبدو أنّ الآلوسي يرجّح إبقاء ((مِن)) على معناها الأصلي وهو ابتداء الغاية، لذا نراه يورد القولين الآخرين بصيغة التضعيف ((قيل))، فيما ذهب ابن عادل إلى جواز الأوجه جميعاً في الآية، إذ قال: ((مِنْ يجوز أن تكون لابتداء الغاية وأن تكون للتبعيض، وأن تكون لبيان الجنس، ولا بد على هذين الوجهين من مضاف محذوف، أي: من أهل السّماء)) (٤).

---

(١) انظر: التضمين النحوي في القرآن الكريم، محمد نديم فاضل، ٢٥٣/٢.
(٢) المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، ص: ٣٧٩.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١١٩/١١-١٢٠.
(٤) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ٣٢٠/١٠.

ويذكر الآلوسي أنّ بعض العلماء أنكر أنْ تكون ((من)) لابتداء الغاية، لأنّ ذلك يؤدي إلى جواز أن يقال لله سبحانه: إنّه من أهل السّماء والأرض، وكون المراد هناك غير الله تعالىٰ لا يناسب الجواب، ومن لم يرَ الجواز تعنّىٰ [١].

وقد ردّ على هذا القول بأنّه لم يرد صريحاً كونه تعالىٰ من أهل السّماء والأرض، وإن ورد كونه –جلّ وعلا– في السّماء على المعنى اللائق بجلاله –جلّ جلاله–، فلا أرى جواز ذلك، ولا داعي لإخراج ((من)) عن ابتداء الغاية ليحتاج إلى العناية في رد الاستدلال كما لا يخفى [٢].

ولكنَّ الآلوسي يضعف دلالة الابتداء في ((مِن)) عندما تدخل على زمان مقتفياً بذلك مذهب سيبويه والبصريين، فعندهم أنها لا تكون لابتداء غاية زمان، فلا يصح أن تقول: ((سافرت من يوم الخميس)) [٣].

ويتّضح موقفه هذا عند تفسيره قوله تعالىٰ (**ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ**) [النّساء: ١٧]، إذ يقول: ((أي: من زمان قريب، وهو ما قبل حضور الموت)) [٤]، وهذا يعني أنّها دخلت على زمان، لذا يرجح أن تكون دلالتها للتبعيض لا للابتداء، فيقول: ((و (مِنْ) تبعيضيّة، كأنّه جعل ما بين وجود المعصية وحضور الموت زماناً قريباً، ففي أي جزء من أجزاء هذا الزمان تاب، فهو تائب في بعض أجزاء زمان قريب، وجعلها بعضهم لابتداء الغاية. ورُجِّح الأول بأنّ ((من)) إذا كانت لابتداء الغاية لا تدخل على الزمان على القول المشهور، والذي لابتدائيته ((مذ)) و ((منذ))[٥]. وهذا ما اختاره الزمخشري أيضاً [٦]. فيما ذهب الرازي إلى أنّها لابتداء الغاية، أي يجعل مبتدأ توبته زماناً قريباً من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرّين [٧].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٢١/١١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٦٥/٣.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨٦/٥.
(٥) المصدر نفسه، ٣٨٧/٥.
(٦) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٢٢٧.
(٧) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الرازي، المجلد الخامس، ٦/١٠.

وهذا القول يوافق مذهب الكوفيين، فعندهم يجوز أن تكون ((من)) لابتداء غاية الزمان وغيره، واستدلوا بقوله تعالىٰ (**لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ**) [التوبة: ١٠٨] [١].

وقد تفيد ((مِن)) بيان الجنس نحو قولك: عندي خاتم من ذهب، أي: جنس الخاتم ذهب [٢]، وقد رجّح الآلوسي هذا المعنى فيها عند تفسيره قوله تعالىٰ (**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**) [الحج: ٣٠]، إذ يذكر لدلالة ((مِن)) أربعة أوجه:

أوّلها: أنّ((مِن)) بيانية، وعليها فالمعنى يكون: فاجتنبوا القذر الذي هو الأوثان. وفي تعريف ((الرجس)) بلام الجنس مع الإبهام والتعيين وايقاع الاجتناب على الذّات دون العبادة ما لا يخفى من المبالغة في التنفير عن عبادتها [٣].

ثانيها: أنّها لابتداء الغاية، فكأنّه تعالىٰ أمرهم باجتناب الرجس عاماً، ثمّ عيّن –سبحانه– لهم مبدأه الذي منه يلحقهم، إذ عبادة الوثن جامعة لكلّ فسادٍ ورجسٍ [٤].

ثالثها: يمكن أن تكون ((مِن)) تبعيضيّة، بأن يعني بالرجس عبادة الأوثان، فكأنّه قيل: فاجتنبوا من الأوثان الرجس، وهو العبادة؛ لأنّ المحرم منها إنّما هو العبادة، ألا ترى أنّه قد يتصوّر استعمال الوثن في بناءٍ وغير ذلك مما لم يحرِّمه الشّرع، فكأنّ للوثن جهات، منها عبادته وهو المأمور باجتنابه، وعبادته بعض جهاته، وقد نقل الآلوسي هذا عن أبي حيّان الذي نسبه إلى ابن عبّاس وابن جريج[٥].

وقد جوَّز ابن عطية لـ ((مِن)) الوجهين الأولين: بين الجنس والابتداء، ولكنه أنكر الوجه الثالث لها فذكر أنّ مَنْ قال ((مِن)) للتبعيض قلب معنى الآية ويفسده، والمروي عن ابن عبّاس، وابن جريج أنّ الآية نهي عن عبادة الأوثان، فهو كذب وباطل وزور [٦]، وقد ردّ عليه أبو حيّان قوله هذا وأجاز أن تكون ((مِن)) للتبعيض [٧].

---

(١) معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٦٥/٣.
(٢) المصدر نفسه، ٦٨/٣.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣١٠/١٧.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المحرر الوجيز، ابن عطية، ١٢٠/٤.
(٧) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٣٤٠/٦.

أمّا الآلوسي فقد ضعّف وجهي الابتداء والتبعيض لما فيه من التكلف المستغنى عنه[1].

رابعها: تحتمل ((مِن)) في الآية معنى السّببية، والمعنى: فاجتنبوا الرجس من أجل الأوثان، فهي تخصيص لما أهلّ به لغير الله تعالىٰ بالذكر، فيتسبب عن قوله تعالىٰ (إلّا ما يُتْلى)، ويؤيده قوله تعالىٰ فيما بعد (**غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ**) [الحج: ٣١]، فإنّه إذا حمل على ما حملوه كان تكراراً [2].

وقد استبعد الآلوسي هذا الاحتمال، فقال: ((وأمّا ما ادَّعى عدم بعده، فبعيدٌ جداً، وإنكار ذلك مكابرة، فتأمل)) [3].

وذهب القائلون بتبادل حروف الجر مواقعها ومعانيها على دلالة ((من)) على الظرفيّة، كما في قوله تعالىٰ (**يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**)[هود: ٦١]، فقد ذكر ابن الجوزي جواز أن تكون ((مِن)) بمعنى ((في)) في الآية، فيصير المعنى: أنشأكم في الأرض [4]، فيما أنكر الآلوسي ذلك ورجّح إبقاءها على معناها الأصلي وهو الإبتداء، فقال: ((أي: ابتدأ خلقكم منها، فإنّها المادة الأولى، وآدم هو أصل البشر خلق منها، وقيل الكلام على حذف مضاف، أي: أنشأ أباكم، وقيل: ((مِن)) بمعنى ((في))، وليس بشيء)) [5].

وقد أحسن الآلوسي في ردّ هذا القول وتضعيفه، إذ إنّ هناك فرقاً بين ((أنشأكم منها))، أي: ابتدأكم منها، و ((أنشأكم فيها)) الدالّة على المكان الذي شهد منشأهم، واحتضنهم في بداية خلقهم، وهو مالا يهدف إليه النظم الحكيم، الذي قصد على لسان صالح –عليه السّلام– أن يذكّر قومه بمبدأ نشأتهم من هذه الأرض التي يمشون فيها مختالين، ويبطشون جبّارين بعد أن أطال الله أعمارهم فيها فتناسوا بداية خلقهم وخالقهم [6].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣١٠/١٧.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٣١١/١٧.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) انظر: زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، ٣٨٢/٢.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٥٢٣/١١.
(٦) انظر: من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، الخضري، ص: ٣٦٨.

٥. عن :

وأشهر معانيها المجاوزة، ومعنى المجاوزة الابتعاد، تقول: انصرف عنه أي تركه، بخلاف انصرف إليه، فإنّ معناه ذهب إليه، ولم يثبت لها البصريون غير هذا المعنى [(١)]، قال سيبويه: ((أمّا (عن) فلما عدا الشيء، وذلك قولك: أطعمه عن جوع، جعل الجوع منصرفاً تاركاً له، قد جاوزه)) [(٢)]، وهذا ما أكّده الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ **(لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ)** [الأنفال: ٤٢]، فقد ذكر الآلوسي أنّ الظاهر أن ((عن)) بمعنى ((بعد))، أي: من هلك بعد بيّنة، كقوله تعالىٰ **(عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ)** [المؤمنون: ٤٠]، ثم يعقب بعد ذلك بالقول: ((و (عن) لا يتعيّن كونها بمعنى (بعد) بل يمكن أن تبقى على معنى المجاوزة الذي لم يذكر البصريون سواها)) [(٣)].

نفهم من كلامه هذا أنّه يذهب إلى أنّ ((عن)) يستقل بمعنى المجاوزة لا يفارقه، لذا نراه يفرق بينها وبين ((مِن)) في قوله تعالىٰ **(ثُمَّ لَآَتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ)** [الأعراف: ١٧]، إذ يقول: ((وإنّما عدّى الفعل إلى الأوّلين بحرف الابتداء؛ لأنه منهما متوجِّه إليهم، وإلى الآخرَين بحرف المجاوزة؛ فإنّ الآتي منهما كالمنحرف عنهم المارَّ على عرضهم ونظيره قولهم: جلست عن يمينه)) [(٤)].

وهذا يعني أنّ استعمال ((عن)) في الآية أفاد أنّ الشيطان يكون بعيداً، منفصلاً عن بدن الإنسان من جهة اليمين والشّمال، لذا نجد الآلوسي يعقب على ذلك بالقول أنَّ بعض حكماء الإسلام ذكروا أنّ ((مِن)) للاتصال، و ((عن)) للانفصال [(٥)].

يتّضح لنا أنّ الآلوسي يدرك أنّ لكلٍّ من ((عن)) و ((من)) معنىً خاصاً به في الاستعمال القرآني، ولكن قد يتوهّم القائلون بتناوبهما أنّ ((عن)) قد تأتي بمعنى ((من))، كما في قوله تعالىٰ **(وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ)** [الشورى: ٢٥]، فالأصل أن يعدّى الفعل ((يقبل)) بحرف الجر ((مِن))، لذا قال ابن قتيبة في تأويله للآية: ((أي: من عباده. وتقول: أخذت هذا عنك، أي: منك)) [(٦)].

---

(١) معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٤٦/٣.
(٢) الكتاب، سيبويه، ٢٢٦/٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٣١/١٠.
(٤) المصدر نفسه، ٥٣/٩.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص: ٣٠٢.

إلا أنّ الآلوسي يبقي ((عن)) بمعنى المجاوزة، ويفرّق بينها وبين ((من)) في الاستعمال فيقول: في تفسيره للآية: ((بالتّجاوز عمّا تابوا عنه، والقبول يعدّى بـ ((عن)) لتضمّنه الإبانة، وبـ ((من)) لتضمُّنه معنى الأخذ، كما في قوله تعالىٰ **(وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ)** [التوبة: ٥٤]، أي: تؤخذ)) (١).

ثمّ يذكر بعد ذلك احتمالاً آخر للآية وهو أن يكون القبول مُضمَّن هنا معنى التجاوز، والكلام على تقدير مضاف، أي: يقبل الله التوبة متجاوزاً عن ذنوب عباده، ولم يرتضِ الآلوسي هذا الاحتمال في الآية لما فيه من تكلف (٢).

والحق أنّ الآلوسي لم يحسن التفريق بين تعدّي الفعل ((يقبل)) بـ ((عن))، وتعدّيه بـ ((مِن))، فالتِجاوُه إلى تضمين الفعل في كليهما تكلفٌ لا مبرر له، إذ إنّ الفرق واضحٌ بينهما من دون ذلك، فقولنا: ((قبلت الهدية منك)) تعني أنّ الهدية صادرة منك ابتداءً لا من غيرك، أمّا قولنا: ((قبلت الهدية عنك)) فتعني أنني قبلت الهدية الصادرة من غيرك نيابة عنك.

ولذا أقول أنّ من سعة رحمة الله بعباده إيراده قبول التوبة بـ ((عن)) لأنّ ذلك يعني أنّ الله تعالىٰ قد يقبل توبة العبد إذا كانت صادرة من غيره له كدعاء الأم لابنها، والصاحب لصاحبه، فالتوبة لا تكون مقتصرة على صدورها من العبد نفسه وفي ذلك سعة في قبولها، ولو تعدّى الفعل بـ ((مِن)) لكانت التوبة مقتصرة على صدورها من صاحبها فقط ورحمة الله أوسع من ذلك –والله أعلم–.

ويستعين الآلوسي كثيراً بظاهرة التضمين لإبقاء حرف الجر على دلالته الأصليّة، لذا نراه ينكر مجيء ((عن)) بمعنى ((الباء)) في قوله تعالىٰ **(وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى)** [النجم: ٣]، إذ يقول: ((والنّطق مضمّن معنى الصّدور، فلذا عُدّي بـ ((عن)) في قوله (عن الهوى) وقيل: هي بمعنى الباء، وليس بذاك. أي: ما يصدر نطقه فيما آتاكم به من جهته –عزّ وجل– كالقرآن، أو من القرآن، عن هوى نفسه ورأيه أصلاً، فإنّ المراد استمرار النّفي)) (٣).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٧٩/٢٤.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٠/٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ١٠٨/٢٦.

وهو بذلك يخالف ما ذهب إليه أبو عبيدة [١]، وابن قتيبة [٢]، من أنّ ((عن)) هنا بمعنى ((الباء))، أي: ما ينطق بالهوى.

واختار الزركشي كون عن بمعنى الباء في الآية وعلّل ذلك بقوله: ((لأنّها إذا كانت بمعنى الباء نفي عنه النّطق في حال كونه متلبساً بالهوى وهو صحيح، وإذا كانت على بابها نفي عن التعلق حال كونه مجازاً عن الهوى فيلزم أن يكون النّطق حال كونه متلبساً بالهوى. وهو فاسد)) [٣].

ولكون الباحث لا يقتنع بنيابة الحرف في القرآن، لأنّه يرى أنّ كل حرف مقصود قصداً للموضع الذي وضع فيه، لذا فالرّاجح عنده أنْ تكون ((عن)) على بابها، لتدل على نفي أن يكون ما جاءهم به –عليه السّلام– صادراً عن هوى من نفسه أو متأثّراً به، وهو لا شك أبلغ من نفي التلبس والمخالطة المعبر عنها بالباء والذي لا ينفي أن يكون صادراً عنه وناشئاً منه.

٦. في :

هو حرف جر يفيد الظرفيّة المكانية أو الزمانيّة، فمن الظرفيّة المكانيّة قولهم: ((الدّراهم في الكيس))، ومن الظرفيّة الزّمانيّة قولك ((جئت في يوم الجمعة)) [٤].

وهذه الظرفيّة إمّا أن تكون حقيقيّةً أو مجازاً، فقد ذكر الرضي أنّ ((في)) الظرفيّة إمّا تحقيقاً نحو: زيد في الدّار، أو تقديراً نحو: نظرت في الكتاب، وتفكر في العلم، وأنّا في حاجتك، لكون الكتاب والعلم والحاجة شاغلة للنظر والتفكر والمتكلم، مشتملة عليها اشتمال الظرف على المظروف، فكأنّها محيطة بها من جوانبها [٥].

---

(١) مجاز القرآن، أبو عبيدة، ٢٣٦/٢.
(٢) تأويل مشاكل القرآن، ابن قتيبة، ص: ٢٩٩.
(٣) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، الزركشي، ١٧٤/٤.
(٤) معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٥٠/٣.
(٥) شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٦م، ٢٧٨/٤.

وهذا يعني أنّ الرضي أرجع معنى ((في)) بالكليّة إلى الظرفيّة في صورتيها الحقيقيّة والمجازيّة، وبذلك ردّ كل ما قيل عن تناوب هذا الحرف من غيره، وهذا هو مذهب البصريين الذين لم يثبتوا لـ ((في)) غير هذا المعنى، فقد جاء في كتاب سيبويه: ((وأمّا (في) فهي للوعاء،تقول: هو في الجراب، وفي الكيس، وهو في بطن أمّه، وكذلك هو في الغل، لأنّه جعله إذ أدخله فيه كالوعاء له. وكذلك: هو في القبة، وفي الدّار. وإن اتّسعت في الكلام فهي على هذا، وإنّما تكون كالمثل يجاء به يقارب الشيء، وليس مثله)) (١).

نفهم من ذلك أنّ أصل معنى ((في)) هو الظرفيّة ولكنّها قد تتّسع في الكلام، فيكون لها معانٍ أخرى هي في الحقيقة توسع في معناه الأصلي وليست خروجاً عنه.

فيما نجد الكوفيين ومن تبعهم قد ذكروا تناوب ((في)) مكان حروف جر أخر، فابن هشام يذكر له عشرة معانٍ (٢)، فيما اقتصر الهروي على ستة هي: أن تكون مكان ((على))، وبمعنى ((مع))، ومكان ((بعد))، و ((من))، و((إلى))، و ((الباء)) (٣).

أمّا الآلوسي فقد حاول الحفاظ على معنى ((في)) الأصلي، لذا نراه يفرق بينه وبين معنى ((من)) عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ)** [النّساء: ٥]، فقد ذكر لدلالة ((في)) في الآية وجهين (٤):

الأول: الظرفيّة المكانية على سبيل المجاز، والمعنى: اجعلوها مكاناً لرزقهم وكسوتهم بأن تتّجروا وتربحوا حتى تكون نفقاتهم من الأرباح لا من صلب المال، لئلا يأكله الإنفاق، وهذا ما يقتضيه جَعلُ الأموال نفسِها ظرفاً للرزق والكسوة.

أمّا الآخر: فقد ذكر أنّ بعضهم جوّز أن تكون ((في)) بمعنى ((مِن)) التبعيضيّة، وعلى ذلك يكون الإنفاق من نفس المال، مما يعني أكله ونفاده بعد حين، وهذا خلاف الحكمة الإلهية المقصودة في الآية، لذا فإنّ الآلوسي يرجّح إبقاء حرف الجر ((في)) على معناه الأصلي وهو الظرفيّة المكانيّة مجازاً.

---

(١) الكتاب، سيبويه، ٢٢٦/٤.
(٢) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، ص: ٢٢٣-٢٢٥.
(٣) انظر: الأزهية في علم الحروف، الهروي، علي بن محمد النحوي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ص: ٢٦٧-٢٧١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٠٩/٥.

وكذلك اختار الزمخشري [(١)]، وأبو حيّان [(٢)]، ورجّحه ابن عادل فقال: ((إنّما قال ((فيها)) ولم يقل ((منها))، لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقاً لهم، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكاناً لرزقهم، بأن يتّجروا فيها، فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح لا من أصول الأموال)) [(٣)].

وقد أحسن الآلوسي في إبقاء ((في)) على بابها، ذلك لدلالة الظرفيّة على استمرار ودوام الإنفاق عليهم من أموالهم التي أصبحت كالوعاء الذي يحتوي ذلك، فيما دلالة التبعيض توهم بإنقاص المال الأصلي الذي يؤدي بالتالي إلى نفاده، وهذا يخالف المصلحة المقصودة في الآية بالحفاظ على أموال السّفهاء من الضّياع والتّلف.

ويذكر الآلوسي أنّ ((في)) قد تفيد دلالة الاستقرار والدّوام، ففي قوله تعالىٰ **(يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ)** [المائدة: ٤١]، يقول: ((والمراد بالمسارعة في الشيء: الوقوع فيه بسرعة ورغبة. وإيثار كلمة ((في)) على ((إلى)) للإيذان بأنّهم مستقرّون في الكفر لا يبرحون، وإنّما ينتقلون بالمسارعة عن بعض فنونه وأحكامه إلى بعض آخر منها، كإظهار موالاة المشركين، وإبراز آثار الكيد للإسلام، ونحو ذلك)) [(٤)].

فالفعل ((يسارع)) الشائع فيه تعديه بـ ((إلى))، ولكنه جاء متعدّياً بـ ((في)) لتضمّنه معنى الوقوع، وهذا ما أوضحه الآلوسي في موضع آخر من تفسيره فقال: ((ومعنى (يسارعون في الكفر): يقعون فيه سريعاً لغاية حرصهم عليه، وشدّة رغبتهم فيه. ولتضمن المسارعة معنى الوقوع تعدَّت بـ ((في)) دون ((إلى)) الشائع تعديتها بها كما في **(وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ)** [آل عمران: ١٣٣] وغيره، وأوثر ذلك على ما قيل للإشعار باستقرارهم في الكفر، ودوام ملابستهم له في مبدأ المسارعة ومنتهاه، كما في قوله سبحانه **(يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ)** [الأنبياء: ٩٠] في حق المؤمنين، وأمّا إيثار كلمة ((إلى)) في آيتها، فلأن المغفرة والجنة منتهى المسارعة وغايتها)) [(٥)].

---

(١) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٢١٩.
(٢) انظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ١٧٨/٣.
(٣) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ١٨٤/٦.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ١٩٦/٧.
(٥) المصدر نفسه، ٥١٥/٥.

وقد أجاد الآلوسي في التفريق بين صيغتي «يسارع في» و «يسارع إلى» الواردتين في الآية الكريمة، إذ جعل لكل منهما دلالة خاصة يقتضيها السّياق القرآني.

لذا يمكن القول أنّ تعدّي الفعل «يسارع» بـ «إلى» يعني الإنتقال بين شيئين مستقل أحدهما عن الآخر، فيما تعدّيه بـ «في» يدل على الانتقال بين أبعاض الشيء نفسه حرصاً ورغبة فيه، مما يعني استقراره ودوامه.

ومن ذلك أيضاً ما جاء في قوله تعالىٰ **(فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ)**[المائدة: ٥٢] إذ يقول الآلوسي عند تفسيره لآية، أي: «مسارعين في موالاتهم، إلا أنّه قيل: «فيهم» مبالغة في بيان رغبتهم فيها وتهالكهم عليها، وإيثار كلمة «في» على كلمة «إلى» للدّلالة على أنّهم مستقرون في الموالاة، وإنّما مسارعتهم من بعض مراتبها إلى بعض آخر منها»(١).

فيما ذهب الزمخشري إلى تضمين الفعل «يسارعون» معنى «ينكمشون»، فيصير المعنى عنده: ينكمشون في موالاتهم ويرغبون فيها، ويعتذرون بأنهم لا يؤمنون أن تصيبهم دائرة من دوائر الزمان (٢).

وقد ردّ الشهاب قول الزمخشري لكونه تفسيراً بالأخفى، وذكر أنّ الفعل «يسارع» أصل تعديته بـ «على» وإنّما عدل عنه إشارة إلى اختلاطهم بهم، ودخولهم فيهم، فعدّاه بـ «فيه» لتضمنه معنى الدّخول (٣).

والحق أنّ قول الحق «يسارعون فيهم» يعني أنّ المنافقين لم يخرجوا أصلاً من دائرة الكفّار، إذ لم يدخل الإيمان أصلاً في قلوبهم مطلقاً، لذا كانت حركتهم في أبعاض الكفر يتخفّون في جزءٍ منه ويظهرون في آخر، لذا عدّي الفعل بـ «في» للدّلالة على ذلك –والله أعلم–.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٤/٧.
(٢) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٢٩٤.
(٣) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، ٢٥٢/٣.

وقد يفيد حرف الجر ((في)) معنى المقايسة، وهذا ما ذكره الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ)**[الرعد: ٢٦]، إذ يقول: ((أي: كائنة في جنب نعيمها، فالجار والمجرور في موضع الحال، وليس متعلقاً بـ ((الحياة)) ولا بـ ((الدنيا)) كما قال أبو البقاء لأنّهما ليسا فيها. و ((في)) هذه معناها المقايسة، وهي كثيرة في الكلام، كما يقال: ذنوب العبد في رحمة الله تعالىٰ كقطرةٍ في بحر، وهي الدّاخلة بين مفضول سابق وفاضل لاحق، وهي الظرفيّة المجازيّة؛ لأنّ ما يقاس بشيء يوضع بجنبه))(١).

نلحظ أنّ الآلوسي يشير إلى أنّ المقايسة تحدث بـ ((في)) عندما تقع بين مفضول سابق وفاضل لاحق وهذا المعنى ثانوي لا يفارق المعنى الأصلي وهو الظرفيّة حقيقيّة كانت أم مجازيّة.

فيما ذهب السمعاني إلى أنّ ((في)) على أصله، ويستدل على ذلك بحديث الرسول –صلىٰ الله عليه وسلّم–: ((ما الدّنيا في الآخرة إلا كما يجعل أحدكم إصبعه في اليَم فلينظر بِمَ يرجع)) (٢) (٣).

وهذا توجيه حسن، لبقاء حرف الجر ((في)) على دلالته الأصلية وهي الظرفيّة دون تأويلها بمجاز أو غيره، كما أنّ معنى الظرفيّة فيه هامسة بعظم الآخرة ونعيمها، وتفاهة الدّنيا ومتاعها، وهو إذا ما قورن بنعيم الآخرة ظهرت ضآلته وتلاشى فيه، وصار قطرة في بحر كما هو واضح من حديث النبي–صلىٰ الله عليه وسلم– وهذا المعنى أوقع في الكشف عن ضآلة الدنيا، والتقليل من متاعها ونعيمها، من جعل ((في)) للمقايسة (٤).

وقد ينقل الآلوسي قولاً للنحاة بأنّ ((في)) قد تأتي بمعنى ((اللام))، إلا أنّه يورد ذلك بصيغة التضعيف نصرة لمذهب البصريين بإبقاء الحرف على بابه، وهو الظرفيّة، ففي قوله تعالىٰ **(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ)** [النّساء: ١١]، يرى أن يقدر محذوفاً لتصح الظرفيّة، إذ يقول: ((أي: في توريث أولادكم، أو في شأنهم، وقُدِّر ذلك ليصح معنى الظرفيّة)) (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٣٨/١٣.
(٢) سنن ابن ماجة، ١٣٧٦/٢، رقم الحديث: ٤١٠٨.
حكم الألباني: صحيح، انظر: مشكاة المصابيح، التبريزي، ولي الدّين محمد بن عبد الله الخطيب العمري (ت ٧٤١هـ)، المحقق: محمد ناصر الدّين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٥م، ١٤٢٧/٣، رقم الحديث: ٥١٥٦.
(٣) تفسير السمعاني، ٩١/٣.
(٤) انظر: أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم، الخضري، ص: ١٢٥.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٣٣٨/٥.

ثمّ ينقل بعد ذلك رأي النحاة، فيقول: ((وقيل: ((في)) بمعنى اللام، كما في خبر: ((أنّ امرأة دخلت النَّار في هرَّة)) [١] أي: لها، كما صرّح به النّحاة)) [٢].

واختلف في المخاطب في الآية، فذكر الآلوسي لذلك قولين:

أحدهما: أنّ الخطاب للمؤمنين، وبين المتضايفين مضافٌ محذوف، أي: يوصيكم في أولاد موتاكم، لأنّه لا يجوز أن يخاطب الحي بقسمة الميراث في أولاده [٣]، وهذا ما ذكره ابن عادل أيضاً [٤].

أمّا الآخر، فقيل: الخطاب لذوي الأولاد، على معنى: يوصيكم في توريثهم إذا متّم، وحينئذ لا حاجة إلى تقدير المضاف، كما لو فُسِّر ((يوصيكم)) بـ يبيّن لكم. ويبدأ سبحانه بالأولاد لأنهم أقرب الورثة إلى الميّت، وأكثرهم بقاء بعد المورِّث [٥].

يتبيّن لنا –مما تقدّم– أنّ الآلوسي يذكر لحرف ((في)) أكثر من معنىً، إلا أنّه يلتجأ إلى التأويل أو التضمين أو الحذف لردّه إلى معناه الأصلي، وهو الظرفيّة.

٧. اللام :

وأصله الاختصاص والملك، وقد فصّل العلماء القول في معانيها، وذهب المرادي إلى أنّ الظاهر أن أصل معانيها الاختصاص، وأمّا الملك فهو نوع من أنواع الاختصاص، وهو أقوى أنواعه، وكذلك الاستحقاق؛ لأنّ من استحقّ شيئاً فقد حصل له به نوع من الاختصاص.

وقد أشار الآلوسي إلى هذه المعاني لحرف الجر ((اللام)) في مواضع عديدة من تفسيره، منها ما جاء في قوله تعالىٰ (**وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**) [آل عمران: ١٢٩]، إذ يذكر أنّ ((اللام)) في قوله ((لله)) هي للملكيّة الخاصة، فالكلام مستأنف سيق لبيان اختصاص ملكية جميع الكائنات به تعالىٰ، إثر بيان اختصاص طرفٍ من ذلك به عزّ وشأنه، تقريراً لِمَا سبق وتكملة له، وتقديم الخبر للقصر.

---

(١) انظر: سنن ابن ماجة، ١٤٢١/٢، وحكم الألباني أنّه صحيح.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٣٣٨/٥.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ٢٠٨/٦.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٣٣٨/٥.

يتبيّن لنا أثر دلالة ((اللام)) في الآية، إذ يفهم منها أنّه تعالىٰ هو المالك الحقيقي لما في السمٰوات والأرض، وكلّه راجع إليه –سبحانه–، وما ينسب ملكه للمخلوق وهم لا حقيقة له، وعليه فإنّ المخلوق موكل على ما عنده فلا يبخل به، ويجب عليه صرفه بما أمره فيه مالكه الحقيقي وهو الله تعالىٰ، وهذا ما أوضحه الآلوسي في موضع آخر من تفسيره فقال: ((أي: له سبحانه وحده ما فيهما من المخلوقات مُلكاً وخَلقاً وتصرفاً)) (١).

وقد يورد الآلوسي ((اللام)) الجارة أكثر من معنىً دون ترجيح بينها، وذلك لاحتمالية معنى الآية لكل منها، ففي قوله تعالىٰ (**مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ**) [البقرة: ١١٤]، يذكر لها ثلاث دلالات (٢):

أوّلها: أنّها للاختصاص على وجه اللّياقة، كما في: الجَلُّ للفرس، والمراد من الخوف: الخوف من الله تعالىٰ.

ثانيها: هي الاستحقاق، كما في: الجنّة للمؤمن، والمراد من الخوف: الخوف من المؤمنين.

ثالثها: أنّها لمجرّد الارتباط بالحصول، أي: ما كان لهم في علم الله تعالىٰ وقضائه أن يدخلوها –فيما سيجيء– إلا خائفين.

واختار ابن عاشور دلالة الاستحقاق، فقال: ((واللام في قوله: لهم للاستحقاق أي ما كان يحق لهم الدخول في حالة إلا في حالة الخوف، فهم حقيقيون بها وأحرياء في علم الله تعالىٰ، وهذا وعيد بأنّهم قدَّر الله عليهم أن ترفع أيديهم من التصرف في المسجد الحرام وشعائر الله هناك وتصير للمسلمين فيكونوا بعد ذلك لا يدخلون المسجد الحرام إلا خائفين)) (٣).

وهذا توجيه حسن إذا كان المقصود من الاستحقاق أنّه نوعٌ من أنواع الاختصاص، لأنّ الخوف من دخول المسجد الحرام خاصٌ بالكفّار وهو مستحقٌّ لهم لكفرهم، أمّا المؤمنون فهم آمنون فيه، وحتى العاصي منهم إذا دخله أمِنَ واطمأنَّ، والمراد بالخوف في هذه الحالة، إنّما هو الخوف من الله تعالىٰ، –والله أعلم– .

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٨١/٤.
(٢) المصدر نفسه، ٤٠٠/٢.
(٣) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٦٨١/١.

وقد يساوي الآلوسي بين معنى ((اللام)) الجارة و ((إلى))، ففي قوله تعالىٰ **(هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ)** [آل عمران: ١٦٧]، وردت اللام بموضعين هما: ((للكفر)) و ((للإيمان))، ويذكر الآلوسي لها أربعة أوجه:

أولها: أنّها في الموضعين بمعنى ((إلى)) بناءً على ما قيل: إنّ صلة القرب تكون ((من)) و ((إلى)) لا غير، تقول: قرب منه وإليه، ولا تقول: له[١].

ثانيها: أنّها تكون على حالها بناءً على أنّ القرب الذي هو ضد البعد يتعدّى بثلاثة حروف: اللام، وإلى، ومن، وقد نسب هذا الوجه إلى السمين الحلبي.

ثالثها: قيل إنّ ((أقرب)) هنا من القَرَب بفتح الراء وهو طلب الماء، ومنه القاربُ لسّفينته، وليلة القَرَب أي: الورود، والمعنى: هُم أطلب للكفر، وحينئذ يتعدّى باللام اتّفاقاً.

رابعها: زعم بعضهم أنّ اللام هنا للتعليل، والتقدير: هم لأجل كفرهم يومئذ أقرب من الكافرين منهم من المؤمنين لأجل إيمانهم.

ويبدو أنّ الآلوسي يضعف الوجه الثالث لبعده عن المعنى المقصودفي الآية، لذا أورده بصيغة ((قيل))، فيما أنكر الوجه الرابع الدّال على التعليل، إذ قال: ((ولا ينبغي أن يخرج كلام الله تعالىٰ عليه لمزيد بُعدِه وركاكة نظمه لو صُرِّح بما حُذف فيه)) [٢].

ولم يبقَ مما تقدّم إلا وجهان، وكلاهما يدلان على أنّ ((اللام)) يأتي بمعنى ((إلى)) وهذا ما رجّحه الآلوسي.

ويتّضح موقفه هذا جلياً عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا)** [يس: ٣٨]، إذ يذكر إنّ ((لمستقر لها)) أي: لحد معين تنتهي إليه من فلكها في آخر السّنة، شُبِّه بمستقر المسافر إذا قطع مسيره، من حيث إنّ في كلٍّ انتهاء إلى محلٍّ معين وإن كان للمسافر قرارٌ دونها.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٢٢/٥.
(٢) المصدر نفسه، .

والمستقر –عليه– اسم مكان، واللام بمعنى ((إلى))، وقرئ بها بدل اللام. وروي هذا عن الكلبي، واختاره ابن قتيبة [١]، فقال: ((أي: إلى مستقر لها، كما تقول: هو يجري لغايته وإلى غايته)) [٢].

ويستطرد الآلوسي في نقل أقوالٍ أخرى في تفسير الآية منها ما نقله عن قتادة ومقاتل قولهما: المعنى: تجري إلى وقت لها لا تتعدّاه [٣].

وعليه فإن ((المستقر)) يكون اسم زمان لا مكان، قال الواحدي: ((وعلى هذا مستقرّها انتهاء سيرها عند انقضاء الدّنيا)) [٤]، وهذا اختيار الزجاج الذي قال: ((أي: لأجل قد أجّل لها وقدِّر لها)) [٥].

نلحظ أنّ الآلوسي قد ساوى بين معنى ((اللام)) و ((إلى))، فلا فرق عنده من أن تقول: تجري لمستقر أو إلى مستقر، فكلاهما يؤدّي معنىً واحد. وهو قولٌ مردود، إذ إنّ السّياق القرآني استعمل كل حرفٍ بمعناه الأصلي الذي لا يفـارقه، ولا يمكن لأي حرفٍ تعويضه في مكانه مطلقاً، لذا فإنّ الرأي السّديد –كما أرى– هو بقاء اللام على بابه، وهو الاختصاص، والمعنى: أنّ الشّمس تسعى في حركة منتظمة مستمرّة لموضع مختص لها لا لغيرها، أمّا ((إلى)) فتعني إنتهاء الغاية، وهذا ينبئ عن توقّف حركتها ببلوغها هذا المستقر، ولا يكون ذلك إلا عند إنتهاء الدّنيا، وبدء الآخرة –والله أعلم–.

بعد هذا العرض لأشهر حروف الجر استعمالاً ودلالاتها عند الآلوسي، يتّضح لنا أنّ مذهبه في ذلك هو أن يضع لكل حرفٍ معنىً خاصاً به لكنه يجيز أن يخرج عن هذا المعنى اتساعاً، لذا نراه –غالباً– يذكر المعنى الأصلي للحرف أولاً، ثم يحاول أن يرد ما خرج على ذلك الأصل عن طريق التأويل أو تضمين الفعل المتعلّق به معنى فعلٍ آخر، وهو بذلك ينتهج منهج البصريين، مع أنّه لا ينكر مذهب الكوفيين بالكليّة، فنراه –أحياناً– يذكر للحرف الواحد أكثر من معنى، ومنها نيابة الحرف عن الحرف.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٢٨/٢٢.
(٢) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص: ١٩٢.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٢٨/٢٢.
(٤) التفسير الوسيط، الواحدي، ٥١٤/٣.
(٥) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٢٨٧/٤.

٢. دلالة حروف العطف :

العطف في اصطلاح اللغويين: هو تابع يدل على معنىً مقصود بالنسبة مع متبوعه، يتوسّط بينه وبين متبوعه أحد حروف العطف، وهي: ((الواو، و الفاء، و ثمّ، و أو، و لكن، و لا، و بل، و إمّا، و أَم، و حتّى))، ومثال ذلك قولنا: قام زيد وعمرو، فعمرو تابع مقصود بنسبة القيام إليه مع زيد(١).

ولحروف العطف أهميّة كبيرة في أداء وظيفة الرّبط في الجملة العربيّة، وتضفي هذه الحروف دلالات خاصّة يكشف عنها السّياق الواردة فيه، وقد قرر علماء اللغة أنّ لكل حرف دلالة عامّة تختص به، لذا اهتم النحويون والمفسّرون بدلالتها، وقد نبّهوا عليها في مؤلفاتهم، وكانت عنايتهم بها لا تقل عنها بدلالة حروف الجر (٢).

وقد أشار الآلوسي إلى دلالة طائفة من هذه الحروف، وسأحاول جاهداً بيان موقفه في هذا المجال من خلال التطرق إلى أشهرها وأكثرها استعمالاً وهي:

أ. الواو:

وهو أصل حروف العطف لكثرة استعمالها فيه، وقد اختلف العلماء في دلالته إلى أقوال:

الأول: أنّها تدل على إفادة معنى الجمع والاشتراك من غير إشعار بخصوصية المعية أو الترتيب، قال ابن هشام: ((الواو لمطلق الجمع، لا يقتضي ترتيباً ولا عكسه ولا معية بل هي صالحة بوصفها لذلك كله، فمثال استعمالها في مقام الترتيب قوله: **(وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ)** [النّساء: ١٦٣]، ومثال استعمالها في عكس الترتيب قوله: **(وَعِيسَى وَأَيُّوبَ)**[النّساء: ١٦٣]، ومثال استعماله في المصاحبة قوله تعالىٰ **(فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ)** [الشّعراء: ١١٩]))(٣).

---

(١) التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد الشريف، (ت ٨١٦هـ)، المحقق: جماعة من العلماء بإشراف النّاشر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص: ١٥١.
وانظر: المقتضب، المبرد، ١/١٠-١٢.

(٢) انظر: المقتضب، المبرد، ١/١٠. وانظر: الأصول في النحو، ابن السراج، ٢/٥٥-٥٦. وانظر: الرابط وأثره في التراكيب العربية، د. حمزة عبد الله النشرتي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العددان ٦٧-٦٨، سنة ١٤٠٥-١٩٨٥م، ص: ١٦٧.

(٣) شرح شذور الذهب، ابن هشام، ص: ٥٧٧-٥٧٨.

ومعنى ذلك أنّها تدل على التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الذي أسند إليهما على أنّهما معاً بالزمان أو أنّ أحدهما قبل الآخر، والذي يحدّد ذلك هو السّياق الذي وردت فيه لا غير، وهذا قول الجمهور من أئمة العربية.

وقد نصّ سيبويه عليه في مواضع عدّة من كتابه، منها قوله: ((الواو التي في قولك (مررت بعمرو وزيد)، إن جئت بالواو؛ لتضم الآخر إلى الأول وتجمعهما معاً، وليس فيه دليل على أنّ أحدهما قبل الآخر)) (١).

الثاني: أنّها للترتيب، وهو منقول عن قطرب (٢)، وذكره الرضي على أنّ ذلك هو الأصل فيها، فقال: ((استعمال الواو فيما لا ترتيب فيه مجاز وهي في أصل الوضع للترتيب، ولما الثاني فيه قبل الأول والأصل في الاستعمال الحقيقة)) (٣).

الثالث: أنّها للمعيّة، وهذا ما رجّحه ابن مالك، فذكر أنّ هذه الدّلالة فيها أرجح من غيرها، والترتيب كثير وعكسه قليل (٤)، وقد ردّ أبو حيّان عليه فقال: ((وهو قولٌ مخترع مخالف لمذهب الأكثرين وغيرهم)) (٥).

وقد أشار الآلوسي إلى هذه المعاني عند تفسيره قوله تعالىٰ (**إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ**) [المؤمنون: ٣٧]، إذ يذكر للعطف بالواو ثلاث دلالات (٦):

أوّلها: أنّها للمعيّة، إذ يقول: (((نموت ونحيا) جملة مفسّرة لما ادّعوه من أنّ الحياة هي الحياة الدنيا، وأرادوا بذلك: يموت بعضنا ويولد بعض وهكذا، وليس المراد بالحياة، حياة أخرى بعد الموت، إذ لا تصلح الجملة حينئذ للتفسير، ولا يذم قائلها، وناقضت قوله (وما نحن بمبعوثين))).

---

(١) الكتاب، سيبويه، ٢١٦/٤.
(٢) الجنى الدّاني في حروف المعاني، المرادي، ص: ١٥٨.
(٣) انظر: همع الهوامع، السيوطي، ١٨٦/٣.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٧٥/١٨-٧٦.

ثانيها: هي للترتيب، وأرادوا بالموت العدم السابق على الوجود، أو أرادوا بالحياة بقاء أولادهم، فإن بقاء الأولاد في حكم حياة الآباء، وقد استبعد الآلوسي هذا الاحتمال، فقال: ((ولا يخفى بعده)).

كما أنّه لا يرى ما قيل بأنّ القوم كانوا قائلين بالتناسخ، فحياتهم بتعلق النفس التي فارقت أبدانهم بأبدان أُخَر عنصريّة تنقّلت في الأطوار حتى استعدَّت لأن تتعلّق بها تلك النّفس المفارقة، فزيد –مثلاً– إذا مات تتعلق نفسه ببدن آخر قد استعد في الرّحم للتعلّق، ثم يولد، فإذا مات أيضاً تتعلّق نفسه ببدن آخر كذلك، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

ثالثها: أنّ الواو للجمع المطلق على حدِّ قوله تعالىٰ لعيسى عليه السّلام (**إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ**) [آل عمران: ٥٥] على قول: فإنّ العطف فيه بالواو وهي لا تقتضي الترتيب، فيجوز أن تكون الحياة التي عنوها الحياة التي قبل الموت، ويحتمل أنّهم قالوا: نحيا ونموت، إلا أنّه لمّا حكى عنهم قيل: ((نموت ونحيا)) ليكون أوفق بقوله تعالىٰ (**إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا**).

نلحظ أنّ الآلوسي يذكر كل الدّلالات المحتملة للواو، ويرجّح منها ما يوافق المقام الواردة فيه، لذا فهو ينكر أن تكون للمعية أو للترتيب، لأنّ ذلك يخالف سياقها القرآني لكون الآية تتكلّم عن منكري البعث بعد الموت، وهذا ما أكّده ابن هشام بقوله: ((لو كانت للترتيب لكان اعترافاً بالحياة بعد الموت))[(١)]، ولا شك أنّ الآية تدل على أنّه ليس مرادهم حياة بعد الموت لأنّهم لم يكونوا يعترفون به، فلم يبق مرادهم إلا الحياة التي قبل الموت ولو كانت الواو مرتبة لتناقض كلامهم هذا مع وروده في القرآن العظيم [(٢)].

---

(١) شرح قطر الندى وبل الصّدى، ابن هشام، ص: ٣٠٢. وانظر: فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية للشنقيطي، مؤلف الشرح: الحازمي، أحمد بن عمر بن مساعد،مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص: ٤٥٢.

(٢) الفصول المفيدة في الواو المزيدة، العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل كيكلدي، (ت ٧٦١هـ)، المحقق: حسن موسى الشّاعر، دار البشير، عمان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ص: ٧٥.

فالآلوسي يرجّح دلالة الجمع المطلق للواو في الآية لاقتضاء النظم القرآني له، وهذا يعني أنّه يعتمد على السّياق القرآني في توجيه دلالة الواو، لذا نراه يستحسن فيها دلالة الترتيب في قوله تعالىٰ (مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآَمَنْتُمْ) [النّساء: ١٤٧] إذ يذكر أنّ العطف بالواو يفيد الترتيب على الرغم من تقديم الشّكر مع أنّ الظاهر تأخيره؛ لأنه لا يعتد به إلا بعد الإيمان (١)، ويعلل ذلك بوجهين:

الأول: أنّ المذكور في الآية هو الشّكر المبهم الذي ينبعث منه شوقٌ إلى معرفة المنعم، وهو مقدم على الإيمان، وعليه فلا تقديم وتأخير في الآية، والواو للترتيب (٢)، وهذا هو مذهب الزمخشري الذي زاد على ذلك بالقول: ((فكان الشّكر متقدّماً على الإيمان وكأنّه أصل التكليف ومداره)) (٣).

الثاني: ما نقله عن النيسابوري بأنّ هناك تقديماً، والواو للترتيب، إذ إنّ الآية مسوقة في شأن المنافقين ولا نزاع في إيمانهم ظاهراً، وإنّما النّزاع في بواطنهم وأفعالهم التي تصدر عنهم غير مطابقة للقول اللساني، فكان تقديم الشكر هاهنا أهم لأنّه عبارة عن صرف جميع ما أعطاه الله تعالىٰ فيما خلق لأجله حتى تكون أفعاله وأقواله على نهج السّداد وسنن الاستقامة (٤).

ثم يعقب الآلوسي بعد ذلك بالقول: ((ولا يخفى أنّه لم يحمل الشّكر في الآية على الشّكر المبهم، ولا يخلو عن حسن)) (٥).

يفهم –مما تقدّم– أنّ السياق هو الفاصل في تحديد دلالة الواو العاطفة عند الآلوسي.

ب. الفاء :

تدل الفاء العاطفة على الترتيب والتعقيب، ويقصد بالتعقيب وقوع المعطوف بعد المعطوف عليه بغير مهلة أو بمدّة قصيرة، يقول سيبويه: ((والفاء، وهي تضم الشيء إلى الشيء كما فعلت الواو، غير أنّها تجعل ذلك متسقاً بعضه في إثر بعض، وذلك قولك: مررت بعمرو فزيد فخالد، وسقط المطر بمكان كذا وكذا فمكان كذا وكذا)) (٦).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٩/٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) الكشاف، الزمخشري، ص: ٢٦٨.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٩/٦.
(٥) المصدر نفسه، ٣٦٠/٦.
(٦) الكتاب، سيبويه، ٢١٧/٤.

وقال المبرد: ((الفاء حرف عطف توجب أنّ الثاني بعد الأول وأنّ الأمر بينهما قريب، نحو: رأيت زيداً فعمراً، ودخلت مكّة فالمدينة))(١). وهذا يعني أنّ الفاء تختص بالتعقيب، وهي صفة لا توجد في غيرها إلا قليلاً.

وقد تطرّق الآلوسي إلى هذه الدّلالة عند تفسيره قوله تعالىٰ(**عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ**)[البقرة: ١٨٧]، إذ قال: ((فتاب عليكم عطف على ((علم))، والفاء لمجرّد التعقيب، والمراد: قبل توبتكم حين تبتم عن المحظور الذي ارتكبتموه))(٢).

وهذا يعني أنّ الآلوسي يبقي الفاء على دلالة التعقيب الحقيقي الذي لا يحتاج إلى تأويل أو تقدير محذوف في الآية، إذ إنّ المراد من هذا العطف ليدل على أنّ الله –تعالىٰ– تاب عن المؤمنين الذين يختانون أنفسهم من قبل أن يعلنوا توبتهم عن ذلك، إذ إنّ التوبة حدثت عقب العلم، وهذا منتهى الرحمة من الله –تعالىٰ– إلى الصحابة الكرام، بل ويدل أيضاً على علمه –سبحانه– بصدق إيمان اولئك الرجال –رضي الله عنهم–، وأنهم سيتوبون عن هذا الفعل، فأعلن –سبحانه– التوبة عنهم قبل أن يعلنوها. وهذا توجيه حسن من الآلوسي للآية.

وقد تأتي الفاء العاطفة لدلالات أخرى غير التعقيب، إذ ليس هناك لزوم لإفادتها هذه الدّلالة في كل المواضع، ففي قوله تعالىٰ(**فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا**)[البقرة: ٦٠]، يذكر الآلوسي للفاء ثلاث أوجه:

الأول: أنّها للتعقيب، على اعتبار أنّه عطفٌ على مقدّر، أي: فضرب فانفلق، ويدل على هذا المحذوف وجود الانفجار، ولو كان ينفجر دون ضربٍ لما كان للأمر فائدة(٣).

ومعنى ذلك أنّ الفعل ((انفجرت)) ليس معطوفاً على الأمر ((اضرب)) المذكور قبله، بل هو عطف على محذوف يقتضيه المعنى، والتقدير: اضرب فضرب فانفجرت، لكون الانفجار لا يحدث إلا بعد قيام المأمور –وهو سيّدنا موسى ((عليه السّلام)) – بفعل الضّرب، إذ لو كان الانفجار يحدث دون فعل ضرب لما كان لفعل الأمر ((اضرب)) فائدة في ذكره، وهذا محالٌ في كتاب الله –تعالىٰ– .

---

(١) المقتضب، المبرد، ١٠/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٤١/٣.
(٣) المصدر نفسه، ١٩٧/٢.

ويذكر الدكتور فاضل السامرائي أن مثل هذا الحذف كثير في القرآن الكريم، فإنّه –أي القرآن– يذكر ما يرد ذكره، وما هو محط العناية والاهتمام ويطوي ما عدا ذلك، فلا يذكره، فحذف الفعل ((فضربه)) لأنّه مفهوممن السّياق، ولأنّه لا يتعلّق غرض بذكره، فقوله ((فانفجرت)) في عقب الفعل المحذوف لا في عقب ((فقلنا اضرب))(١).

الثاني: يسمّيها بعضهم بالفاء الفصيحة، ويقدّر شرطاً، أي: فإن ضربت فقد انفجرت، وينقل عن ((المغني)) القول بأنّ هذا التقدير يقتضي تقدم الانفجار على الضرب، إلا أن يقال: المراد: فقد حكمنا بترتُّب الانفجار على ضربك (٢).

فالفاء الفصيحة هي الفاء التي حذف معطوفها أوكانت لشرط مقدر من الأدوات، وهي لا تقع إلا في كلام بليغ، وهذا ما ذكره الزمخشري في كشافه (٣)، وقال أبو البقاء: ((إنّ شرط الفاء الفصيحة أن يكون المحذوف سبباً للمذكور)) (٤).

الثالث: قول بعض المتأخرين إنّه لا حذف، بل الفاء للعطف، و ((إن))مقدرة بعد الفاء، كما هو القياس بعد الأمر عند قصد السببيّة، والتركيب من قبيل: زرني فأكرمك، أي: اضرب بعصاك الحجر، فإن انفجرت فليكن منك الضّرب فالانفجار (٥).

ويبدو أنّ الآلوسي يرجّح القول الأول، ويستنكر القولين الآخرين، فيذكر أنّ الثاني غير لائق بجلالة شأن النظم الكريم، والثالث أدهى وأَمَر. وهو بذلك يكون مقتفياً للمفسرين القدامى، كأمثال الطبري (٦)، والبغوي (٧)، والزمخشري (٨)، وغيرهم.

---

(١) معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٢٠٣/٣.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٩٧/٢.
(٣) الكشاف، الزمخشري، ص: ٧٩.
(٤) الكليات، أبو البقاء، ص: ١٠٤٩.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ١٩٨/٢
(٦) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٣٥٢/١.
(٧) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، ١٢٢/١.
(٨) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٧٩.

ومن اللطائف التي ذكرها الآلوسي في هذه الآية أنّه فرّق بين الانفجار فيها، والانبجاس في قوله تعالىٰ(**فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا**)[الأعراف: ١٦٠]، إذ قال: ((والانفجار: انصداع شيء من شيء، ومنه: الفَجْر والفجور، وجاء هنا: ((انفجرت))، وفي الأعراف: ((انبجست))، فقيل: هما سواء، وقيل: بينهما فرقٌ وهو أنّ الانبجاس: أول خروج الماء، والانفجار: اتساعه وكثرته، أو الانبجاس: خروجه من الصُّلب، والآخر: خروجه من اللّين)) [١].

وقد تأتي الفاء للدّلالة على التعقيب المجازي أيضاً، ومعنى التعقيب المجازي أنّ المقام يقتضي المتكلم تقصير المدّة الطويلة فيأتي بالفاء، وهذا ما أشار إليه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آَدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ**) [طه: ١١٥]، إذ يذكر أنّ آدم نسي العهد، ولم يهتم به، ولم يشتغل بحفظه، حتى غفل عنه، والعتاب جاء من ترك الاهتمام، ومثله –عليه السّلام– يعاتب على مثل ذلك، فالنّسيان مجازٌ عن الترك، والفاء للتعقيب [٢].

وهذا يعني أنّ النسيان أطلق مجازاً عن الترك الذي يسبقه في الزمن، لذا جيء بالفاء المعقبة، لكي يطوي الزمان بين العهد والنسيان، يختزله على الرغم من طوله، وبذلك يحقق غرضاً مهمّاً في معنى الآية وهو الحث على إبقاء العهد مع الله قائماً متجدّداً في كل لحظة، لا يتركه، ولا ينشغل عنه، فإنّ فعل ذلك وقع في المعصية، كما حدث لآدم –عليه السّلام–.

وقد تختزل الفاء الزمن الطويل في مقام التهويل من شأن عذاب الآخرة، كما جاء في قوله تعالىٰ(**مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا**) [نوح: ٢٥]، إذ يذكر الآلوسي للفاء العاطفة في قوله ((فأدخلوا)) ثلاثة أوجه[٣]:

الأول: أنها للتعقيب الحقيقي، على اعتبار أنّ النّار المقصودة في الآية هي نار البرزخ، والمراد عذاب القبر، ومن مات في ماءٍ أو نار أو أكلته السّباع أو الطّير مثلاً أصابه ما يصيب المقبور من العذاب. ويستشهد الآلوسي لهذا الوجه بقول الضحاك: كانوا يغرقون من جانب ويحرقون بالنّار من جانب. والتعقيب على هذا الوجه ظاهرٌ، لا يحتاج إلى تأويلٍ أو تقدير.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٩٨/٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٧٤/١٦-٤٧٥.
(٣) المصدر نفسه، ٤٧٣/٢٧.

الثاني: أنّ الفاء لإفادة التعقيب المجازي، ويراد بالنّار نار الآخرة، والتعقيب على هذا لعدم الاعتداد بما بين الإغراق والإدخال، فكأنّه شبَّه تخلل مالا يعتد به بعدم تخلل شيء أصلاً.
الثالث: جواز أن تكون فاء التعقيب مستعارة للسّببيّة، لأنّ المسبِّب كالمتعقب للسّبب، وإن تراضى عنه لفقد شرط أو وجود مانع.

فنلحظ أنّ الفاء العاطفة قد تختزل ما بين أمرين لتهويل الثاني وكأنّه واقع مباشرة بعد الأول دون المرور بما يتخلّلهما، وهذا ما أوضحه الزمخشري عن تفسيره لآية، فقال: ((جعل دخولهم النّار في الآخرة كأنّه متعقّب لإغراقهم، لاقترابه، ولأنه كائن لا محالة، فكأنَّه قد كان)) (١).

فيما ذهب الرّازي إلى إثبات عذاب القبر بهذه الآية، إذ قال: ((إنّ الفاء في قوله ((فادخلوا ناراً)) تدل على أنّه حصلت تلك الحالة عقيب الإغراق فلا يمكن حملها على عذاب الآخرة، وإلا بطلت دلالة هذه الفاء)) (٢). وهذا ما رجّحه الخازن فذكر أنّه أصح من حمله على عذاب الآخرة (٣)، وهكذا جاء في تفسير الجلالين أيضاً، فقيل: ((عوقبوا بها عقب الإغراق تحت الماء)) (٤). وإلى ذلك يميل الباحث لكي نحافظ على دلالة الفاء الأصليّة وهي التعقيب من دون تأويل أو تقدير.

ويورد الآلوسي للفاء العاطفة فائدة دلاليّة أخرى وهي أنّها تطيل زمن المعطوف عليه، وتحركه لتصله بزمن المعطوف، ففي قوله تعالىٰ (**يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ**)[الانشقاق: ٦]، إذ يذكر أنّ للعطف بالفاء في قوله ((فملاقيه)) صورتين (٥):

الأولى: أنّ العطف بها من باب عطف المفرد على المفرد، إذ عطف ((فملاقيه)) على ((كادح))، وجيء بالفاء للدّلالة على امتداد الكدح واستمراره حتى الوصول إلى لقاء الله تعالىٰ، ومعنى الآية: جاهد وجدّ في عملك من خير أو شر طول حياتك إلى لقاء ربك، أي: إلى الموتوما بعده من الأحوال الممثلة باللقاء، فملاقيه عقيب ذلك لا محالة من غير صارف يوليك عنه، فملاقي جزاء الله –تعالىٰ–، أو جزاء الكدح.

---

(١) الكشاف، الزمخشري، ص: ١١٤٤.
(٢) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الرازي، المجلد الخامس عشر، ١٤٦/٣٠.
(٣) انظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، ٣٤٧/٤.
(٤) تفسير الجلالين، المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد (ت ٨٦٤هـ)، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ص: ٧٦٩.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٤٠٠/٢٨.

نلحظ أنّ الفاء ضمّنت الكدح معنى الاستمرار المستغرق لمساحة زمنيّة طويلة، دون فتور أو انقطاع، لتوصلنا إلى زمن وقوع الملاقاة، وكأنّ الملاقاة عقب الكدح مباشرة.

الثانية: أنّ الفاء عاطفة جملة الكلام على الجملة التي قبلها، والتقدير: فأنت ملاقيه. ولا يظهر وجه التخصيص، وقد نسب ذلك إلى ابن عطيّة.

وكان الزمخشري قد سبق الآلوسي في الإشارة إلى ذلك، فقال: ((الكدح: جهد النّفس في العمل والكد فيه حتى يؤثّر فيها، من كدح جلده: إذا خدشه. ومعنى كادح إلى ربّك: جاهد إلى لقاء ربّك وهو الموت وما بعده من الحال الممثّلة باللقاء)) (١).

ج. ثمّ :

وهو حرف عطف يفيد الترتيب والتّراخي (٢)، والمقصود بالترتيب أن يقع المعطوف بعد المعطوف عليه، فقد ذكر سيبويه: ((ومن ذلك: مررت برجل ثمّ امرأة، فالمرور ههنا مروران، وجعلت ((ثم)) الأول مبدوءاً به، وأشركت بينهما الجر)) (٣)، أمّا المراد بالتراخي فهو أن تكون هناك مهلة بين وقوع المعطوف والمعطوف عليه، أي: انقضاء مدّة زمنيّة طويلة بينهما، وتقدير المدّة الزمنية الطويلة متروك للعرف الشائع والسّياق، ولا يمكن وضع ضابط يحدد المدّة الطويلة والقصيرة، ولا يوجد دليل على مقدار التراخي من جهة اللّفظ (٤).

فـ ((ثم)) تتفق مع ((الفاء)) في دلالة الترتيب، ولكنّها تختلف عنها في كونها يعطف بها على سبيل التراخي، ذلك لأنّها أكثر حروفاً من الفاء (٥).

---

(١) الكشاف، الزمخشري، ص: ١١٨٩.
(٢) انظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، ٣٢٧/٣، وانظر: معاني النحو، فاضل السامرائي، ٢٠٦/٣.
(٣) الكتاب، سيبويه، ٤٣٨/١.
(٤) انظر: النحو الوافي، عباس حسن، ٥٧٦/٣.
(٥) انظر: معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٢٠٦/٣.

فالعطف على سبيل التراخي دلالة تنفرد بها ((ثم))، وه ي كذلك عند الآلوسي، إذ يذكر في قوله تعالىٰ (**وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**) [آل عمران: ١٦١]، أن ((ثم)) في الآية تدل على التراخي وهو على نوعين(١):

الأول: التراخي الرتبي، فكلمة ((ثم)) للتفاوت بين حمله ما غلَّ وبين جزائه، ذلك لأنّ جزاء الغال وعقوبته أشد فضاعة من حمل ما غلَّه والفضيحة به، بل لا يبعد أن يكون ذلك الحمل كالعلامة على الحمل، بل يكاد أن يكون نعيماً بالنّسبة إلى ما يلقى بعد.

فالتراخي الرتبي معناه أن يكون المعطوف أرفع منزلة وأعلى قيمة من المعطوف عليه.

الثاني: التراخي الزمني، أي: بعد حمله ما غلَّه بمدّة مديدة، وذلك لأن الإتيان بما غلَّ عند قيامه من القبر على ما هو الظاهر، والجزاء بعد ذلك بكثير.

وقد يدل ((ثم)) على التوبيخ كما جاء في قوله تعالىٰ (**وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ**) [الأنعام: ٢٢-٢٣]، إذ يذكر الآلوسي أن ((ثم)) في قوله ((ثم نقول))للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد(٢)، أمّا في قوله ((ثم لم تكن فتنتهم)) فقد ذكر لها دلالتين(٣):

إحداهما: أنّها للتراخي الزمني، أي إبقاؤها على ظاهرها، ذلك لجواز أن يكون هناك تراخ في الزمان، بناءً على أنّ الموقف عظيم، فيمكن أن يقال: إنّهم لمّا عاينوا هول ذلك اليوم، وتجلِّيَ الملك الجبّار –جلّ جلاله– عليهم بصفة الجلال حاروا ودهشوا، فلم يستطيعوا الجواب إلا بعد زمان، مما ينبئ على دهشتهم وحيرتهم أنّهم كذبوا وحلفوا في كلامهم هذا.

أمّا الأخرى:فهي دلالة التراخي الرتبي بناءً على أنّ معذرتهم أو جوابهم هذا أعظم من التوبيخ السابق.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٥/٥-١٠٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.

وقد تفيد ((ثم)) دلالة الاستبعاد، ففي قوله تعالىٰ (**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ**) [البقرة: ٨٣]، فقد قال الآلوسي: (((ثمّ توليتم) أي: أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه، و ((ثم)) للاستبعاد، أو لحقيقة التراخي، فيكون توبيخاً لهم بالارتداد بعد الانقياد مدّة مديدة، وهو أشنع من العصيان من الأول)) (١).

نلحظ أنّه يرجح بقاء ((ثم)) على بابها وهو التراخي الدّال على التوبيخ، وهذا ما اختاره محمد رشيد رضا الذي قال: ((فالمقام مقام وعيد وزجر وتوبيخ، وفي كلمة ((ثم)) نفسها ما يفيد أن التولي لم يكن عقب أخذ الميثاق)) (٢)، فيما ذهب ابن عاشور إلى أنّ دلالة ((ثم)) للترتيبين الترتبي والخارجي (٣).

ويذكر الآلوسي معانٍ أخرى لـ ((ثم)) منها: دلالة التراخي في الحال لا في الزمن، ففي قوله تعالىٰ (**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**) [هود: ١]، يقول: ((إنّ معنى (ثم) ليس التراخي في الوقت، ولكن في الحال كما تقول: هي محكمة أحسن الإحكام، ثم مفصّلة أحسن التفصيل، وفلانٌ كريم الأصل ثم كريم الفعل. والظّاهر أنّه أرادَ أنّها في جميع الاحتمالات كذلك)) (٤)، وقد نقل هذا القول عن الزمخشري (٥).

ولم يكتفِ الآلوسي بهذا المعنى لـ ((ثم)) في الآية، بل ذكر لها معنيين آخرين:

أوّلـهما: أنّها للتراخي الزّماني، على اعتبار أنّ الآيات فرَّقت في التنزيل، فلم تنزل جملة، بل نزلت نجماً نجماً على حسب ما تقتضيه الحكمة والمصلحة، والمتبادر من التنزيل المنجم فيه التنزيل المنجم بالفعل.

ثانيهما: هي للتراخي الرتبي، إذا أريد جعلها في نفسها بحيث يكون نزولها منجماً حسب الحكمة، لأنّ ذلك وصف لازم لها حقيق بأنْ يرتب على وصف أحكامها (٦).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨١/٢.
(٢) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ٣٠٦/١.
(٣) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٥٨٤/١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٢٥/١١.
(٥) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٧٦.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٣٢٥/١١.

وهذا القول الأخير هو ما رجّحه الآلوسي، إذ يقول: ((وأنت تعلم أنّ القول بالتراخي في الرتبة أولى، خلا أنَّ تراخي رتبة التفصيل بأحد المعنيين الأولين عن رتبة الإحكام أمرٌ ظاهرٌ)) (١)، فيما رجّح السمين الحلبي دلالة التراخي الزمني، إذ قال: ((ثم) على بابها من التراخي لأنها أحكمت ثم فصلت بحسب أسباب النزول)) (٢). أمّا الزمخشري فقد أنكر أن تكون ((ثم)) للتراخي في الوقت، واختار أنّها للتراخي في الحال، أي: للترتيب في الإخبار (٣).

يتّضح مما تقدّم أنّ الآلوسي يعتمد على السياق في تحديد دلالة حرف العطف ((ثم))، وأنّ التراخي فيها إمّا أن يكون زمنياً أو رتبياً أو إخبارياً، والذي يقرر ذلك هو المقام، بل يذهب أيضاً إلى أنّ السياق هو الذي يحدد حرف العطف المستعمل، ويظهر هذا جلياً عند تفريقه بين ((ثم انظروا)) في قوله تعالىٰ (**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**) [الأنعام: ١١]، و ((فانظروا)) في غير موضع من القرآن [آل عمران: ١٣٧، النحل: ٣٦، النمل: ٦٩، العنكبوت: ٢٠ الروم: ٤٢]، إذ يذكر أنّ المراد من النظر التفكر، وقيل: النظر بالأبصار.

وجمع بينهما الطبرسي بناءً على القول بجواز مثل ذلك. وعطف الأمر بالنظر على الأمر بالسير بـ ((ثم)) إمّا للإيذان بتفاوت ما بينهما وإن كان كلٌّ من الأمرين واجباً؛ لأنّ الأول إنّما يُطلب للثاني، كما في قولك: توضّأ ثم صلِّ. أو للإيذان بالتفاوت؛ لأنّ الأول لإباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع، والثاني: لإيجاب النظر في آثار الهالكين، ولا ريب في تباعد ما بين الواجب والمباح(٤).

ثم يعقب بعد ذلك بالقول: ((إنّه سبحانه قال هنا: ((ثم انظروا)) وفي غير ما موضع: ((فانظروا))، لأن المقام هنا يقتضي ((ثم)) دونه في هاتيك المواضع، وذلك لتقدم قوله تعالىٰ فيما نحن فيه من سورة الأنعام (**أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ**)[الأنعام: ٦] مع قوله سبحانه وتعالىٰ (**وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ**)[الأنعام: ٦] ...، فيكون المراد به استقراء البلاد، ومنازل أهل الفساد، على كثرتها، ليروا الآثار، في ديار بعد ديار. وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدّة طويلة تمنع من التعقيب الذي تقتضيه الفاء، ولا كذلك في المواضع الأخر (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٢٥/١١.
(٢) الدر المصون، السمين الحلبي، ٢٧٩/٦. وانظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ٤٢٨/١٠.
(٣) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٧٦. وانظر: الدر المصون، السمين الحلبي، ٢٧٩/٦.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٦١/٨.
(٥) المصدر نفسه، ٦٢/٨.

يُفهم من هذا القول أثر السياق في تحديد استعمال حروف العطف، إذ لكل حرفٍ معنىً، لذا نجد الآلوسي ينقل عن الزمخشري التفريق بين ((ثم)) و ((الفاء))، في الصيغتين، بحمل الأمر بالسير مع ((ثم)) على الإباحة المذكورة آنفاً، وحمل الأمر به مع ((الفاء)) على السير لأجل النّظر (١).

وقد اعترض أبو حيان على دلالة السّببية في الفاء، فقال: ((ودعوى أنّ الفاء تكون للسببيّة لا دليل عليها، وإنّما معناها التعقيب فقط، وأمّا مثل: ضربت زيداً فبكى، وزنى ماعز فرجم، فالتسبب مفهوم من مضمون الجملة، لأن الفاء موضوعة له، وإنّما يفيد تعقيب الضرب بالبكاء وتعقيب الزّنا بالرجم فقط، وعلى تسليم أنّ الفاء تفيد التسبّب، فلِمَ كان هنا السير سير إباحة، وفي غيره سير واجب: فيحتاج ذلك إلى فرق بين هذا الموضع، وبين تلك المواضع)) (٢).

والحق أن ((ثمّ)) في سورة الأنعام أفادت التراخي، ذلك لأنهم أمروا باستقراء الدّيار وتأمل الآثار، وفيها كثرة، فيقع ذلك سيراً بعد سير وزماناً بعد زمان، فخصّت بـ ((ثم)) الدالة على التراخي بين الفعلين ليعلم أنّ السير مأمور به على حدة والنظر مأمورٌ به على حدة (٣)، أمّا الفاء فهي للتعقيب، لما قصد فيها معنى التعقيب واتصال النظر بالسير (٤).

المبحث الثالث: دلالة الجملة:

تعدّ اللغة من أهم وسائل التواصل بين النّاس، فقد قال ابن جني ((حدّ اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)) (٥)، ولا يمكن لنا أن نفيد منها معنىً إلا إذا ارتبطت كلماتها بعضها ببعض، وصارت كل لفظة متصلة بالأخرى نوعاً من الاتصال، وهو ما يسمى بالجملة التي تكمن فيها المعاني والأفكار التي تحتويها النصوص اللغوية، وتحفظها في بنائها الحي، لذا فدراستها أجدى وأنفع وأضمن للفائدة من دراسة الألفاظ المفردة، ذلك لأنّ فهم مفردات الجملة، ومعرفة أحوال تلك المفردات، ينبغي أن تأتي من خلال الإدراك الكلي لتركيب الجملة، وللعلاقة التي تقوم بين أجزائها، لذا نجد المستشرق بالمر يؤكد على أهمية الجملة في الدّراسات الدلالية، لأنها هي وحدة المعنى الرئيسية في الكلام، وليس الكلمة (٦).

---

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٦٢/٨. وانظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٣٢١.
(٢) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٨٥/٤.
(٣) انظر: البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، الكرماني، أبو القاسم برهان الدين محمود بن حمزة بن نصر (ت نحو ٥٠٥هـ)، المحقق: عبد القادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة، ص: ١٠٥.
(٤) انظر: درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، ٤٩١/٢.
(٥) الخصائص، ابن جني، ٣٤/١.
(٦) انظر: علم الدلالة، بالمر، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجامعة المستنصرية، بغداد، سنة ١٩٨٥م، ص: ٤٦.

ولفظ الجملة قديم في اللغة، يدل على ذلك كثير من النصوص المنسوبة إلى عصورها المختلفة، ولكنه لم يدخل النحو العربي مصطلحاً إلا في فترة متأخرة نسبياً، ولعلّ أقدم نص وصل إلينا في ذلك ما قاله المبرد (ت ٢٧٥هـ) من أنّ ((الأفعال مع فاعليها جمل وإنّما تكون الجمل صفات للنكرة وحالات للمعرفة)) (١). وبهذا يكون مفهوم الجملة عنده دالاً على التركيب الإسنادي سواء كان المسند فيه فعلاً أو اسماً.

وعلى ذلك قسّم النحاة الجملة في اللغة العربية إلى نوعين: جملة إسميّة وجملة فعليّة، ويحدّدون الجملة الإسمية: بأنها الجملة التي تبدأ باسم، والجملة الفعليّة: بأنّها الجملة التي تبدأ بفعل حقيقة أنّ كل جملة تتكون من ركنين أساسيين هما: المسند إليه والمسند، غير أن نظام تركيب الجملة يختلف في الجملة الإسمية عنه في الجملة الفعليّة، فالجملة الإسمية تبدأ دائماً بالمسند إليه ويسمى المبتدأ ويليه المسند أو الخبر أمّا الجملة الفعليّة فتبدأ دائماً بالمسند أي الفعل ثم يليه المسند إليه. أي: الفاعل أو نائب الفاعل (٢).

وفي تحديد مفهوم الجملة يمكن أن نجد عدداً من الاتجاهات في التراث النحوي، أهمها اتّجاهان(٣):

أوّلها: اتّجاه يوحّد أصحابه بين مفهوم الجملة والكلام، فالجملة عند هؤلاء النحويين هي ((اللفظ الدّال على معنى تام يحسن السّكوت عليه))، فقد ذكر ابن جني معبراً عن هذا الاتجاه: ((أمّا الكلام فكل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه، وهو الذي يسميه النحويون: الجُمل، نحو: زيد أخوك، وقام زيد)) (٤).

نلحظ من هذا التعريف أنّ ابن جني يشترط الاستقلاليّة، والإفادة في الجملة، ولا فرق بينها وبين الكلام.

أمّا الاتجاه الثاني فيفرق بين الجملة والكلام، ويرى أنّ مفهوم الجملة أوسع من مفهوم الكلام، إذ الجملة عند أصحاب هذا الاتجاه هي: ما تضمن جزأين لعوامل الإسماء تسلط على لفظهما أو لفظ أحدهما، أي: إنها المركب الإسنادي سواء أفاد إفادة تامة يحسن السكوت عليها أم لم يفد، وبذلك لا يشترط في الجملة ما يشترط في الكلام من الفائدة التامة.

---

(١) المقتضب، المبرد، ١٢٣/٤.
(٢) الجملة الاسمية عند ابن هشام الأنصاري، د. أميرة علي توفيق، مكتبة الزهراء، سنة ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص: ٩.
(٣) انظر: الجملة الفعلية، د. علي أبو المكارم، مؤسسة المختار، الطبعة الأولى، القاهرة، سنة ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص: ٩.
(٤) الخصائص، ابن جني، ١٨/١.

وقد مثّل هذا الاتجاه مجموعة من اللغويين والنحويين، منهم خالد الأزهري (ت ٩٠٥هـ) الذي فرق بينهما تفريقاً دقيقاً، فقال: ((وبين الجملة والكلام عموم وخصوص مطلق، وذلك أنّ الجملة أعم من الكلام لصدقها بدونه، وعدم صدقه بدونها، فكل كلام جملة لوجود التركيب الإسنادي ولا ينعكس عكساً لغوياً، أي: ليس كل جملة كلاماً لأنه يعتبر فيه الإفادة بخلافها)) (١).

وكان ابن هشام (ت ٧٦١هـ) قد سبقه في ذلك، إذ رأى أنّ الكلام أخص من الجملة، فالكلام هو القول المفيد، أي: الذي يدل على معنى يحسن السكوت عليه، أمّا الجملة فهي ((عبارة عن الفعل وفاعله، كـ ((قام زيد))، والمبتدأ وخبره، كـ ((زيد قائم))، وما كان بمنزلة أحدهما، نحو: ضُرب اللص، و: أقائم الزيدان، وكان زيدٌ قائماً، وظننته قائماً (٢). وهذا يعني أنّ الجملة لا يشترط فيها الفائدة، ولذلك يقال: جملة الشّرط وجملة الصلة، ونحو ذلك، كما يتبيّن لنا أيضاً أنّ الجملة تقسم بحسب أركان إسنادها، فهي إمّا اسمية أو فعليّة، وأضاف إليهما ابن السراج الظرفية حين عدّها قسماً مستقلاً، كما أضاف الزمخشري القسم الرابع وهو الجملة الشرطيّة، إذ اتّخذوا صدر الجملة معياراً لتحديد نوع الجملة (٣)، وقد أوضح ابن هشامالأنصاري هذه الأقسام، فقال: ((الاسميّة هي التي صدرها اسم، كـ ((زيد قائم))، وهيهات العقيق ..... والفعلية هي التي صدرها فعل، كـ((قام زيد))، و ((ضُرب اللص)) ....

والظرفيّة هي المصدّرة بظرف أو جار ومجرور، نحو: أعندك زيد؟ و أفي الدار زيد؟ إذا قدّرت زيد فاعلاً بالظرف و الجار والمجرور، لا بالاستقرار المحذوف ولا مبتدأ مخبراً عنه بهما، ومثل الزمخشري لذلك بـ ((في الدار)) في قولك: ((زيدٌ في الدّار))، وهو مبني على أنّ الاستقرار المقدر فعل لا اسم وعلى أنّه حذف وحده، وانتقل الضمير إلى الظروف بعد أن عَمِل فيه. وزاد الزمخشري وغيره الجملة الشرطيّة، والصّواب أنّها من قبيل الفعليّة)) (٤).

---

(١) موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، الوقاد، خالد الأزهري، (ت ٩٠٥هـ)، المحقق: عبد الكريم مجاهد، الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ-١٩٩٦م، ص: ٣١.
(٢) انظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ص: ٥١.
(٣) انظر: الأصول في النحو، ابن السراج، ٢٥/١
وانظر: مغني اللبيب، ابن هشام، ص: ٤٩٢.
(٤) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، ص: ٤٩٢.

ويفهم من هذا القول أنّ النحاة اتفقوا على قسمي الإسمية والفعلية في الجملة، ولكنهم اختلفوا في الجملتين ((الظرفيّة والشرطيّة))، فقد ذهب ابن السراج –كما ذكرنا– إلى استقلالية الجملة الظرفية، مؤيداً في ذلك أبا علي الفارسي الذي عدّ هذا المذهب مذهباً حسناً [١].

أمّا استقلالية الجملة الشرطيّة فقد عدّها طائفة من النحاة أنّها من قبيل الجملة الفعلية [٢].

فيما ذهب طائفة من المحدثين إلى تأييد استقلالية الجملة الشرطيّة؛ لأن المعنى النحوي الذي تؤديه الجملة الشرطية يختلف عن المعنى النحوي المستفاد من الجملة الفعلية، فالأولى تدل على ((الحكم بالنسبة))، والثانية تدل على نسبة الحدوث إلى الفاعل [٣].

ولم يكن الآلوسي بعيداً عن آراء العلماء هذه، بل كان يدلي بدلوه في هذا المجال، لذا نراه قد أشار إلى استقلالية الجملة الشرطية، فلم يهملها في تفسيره، بل حظيت عنده بوقفات دلاليّة لا تخلو من شرح وتحليل، إلا أننا لم نرَ له رأياً في الجملة الظرفيّة، لذا سأقتصر في هذا المبحث على توضيح موقفه من الجمل الثلاث، وهي: الجملة الاسمية، والفعليّة، والشرطيّة.

أ. دلالة الجملة الاسميّة:

اصطلح النحويون منذ عصر مبكّر على تحديد طرفي الجملة الاسمية بالمبتدأ والخبر، فأطلقوا لفظ المبتدأ على المسند إليه فيها، وأطلقوا لفظ الخبر على المسند، فالجملة الاسمية تتألف في أبسط صورها من هذين الركنين، وسميت هذه الجملة بالاسمية لابتدائها باسم وهو المبتدأ، وهذا ما أشار إليه سيبويه بقوله: ((فالمبتدأ كل اسم ابتدئ ليبنى عليه الكلام، والمبتدأ و المبنى عليه رفعٌ. فالابتداء لا يكون إلا بمبنى عليه. فالمبتدأ الأول والمبنى ما بعده عليه فهو مسند ومسند إليه)) [٤].

---

(١) انظر: الأصول في النحو، ابن السراج، ٢٥/١. وانظر: نظرية المعنى في الدّراسات النحوية، د. كريم حسين ناصح الخالدي، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ص: ٣٢٧.

(٢) مغني اللبيب، ابن هشام، ص: ٤٩٢.

(٣) انظر: البحث النحوي عند الأصوليين، د. مصطفى جمال الدين، دار الرشيد للنشر، العراق، سنة ١٩٨٠، ص: ٢٥٦-٢٥٨.

(٤) الكتاب، سيبويه، ١٢٦/٢.

ويتفق علماء العربية على أنّ الجملة الاسمية تدل على الثبوت والدوام في الخبر الذي تخبر به، فقد ذكر الجرجاني ذلك فقال: ((إنّ موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئاً بعد شيء، وأمّا الفعل فموضوعة على أنّه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء)) [١].

فالجملة الاسمية وضعت للإخبار بثبوت المسند للمسند إليه، بلا دلالة على تجدد واستمرار، ويعلل الزركشي هذه الدّلالة فيها بأنها اكتسبتها من الاسم الذي يتصدّرها أو المتضمنة له، إذ يذكر أنّ الاسم يدل على الاستقرار والثبوت [٢].

لكنه لم يوضح سبب دلالة الاسم على الثبوت، لذا أقول: إنّ الجملة الاسمية دلت على ذلك لأن الاسم غير مرتبط بزمن، فالزمن متغيّر، وكل لفظ ارتبط بمتغيّر فهو متغيّر بلا شك، لذا دلّ الاسم على الثبوت، والفعل على التجدد.

وقد أشار الآلوسي إلى دلالة الدّوام والثبات للجملة الاسمية في أكثر من موضع في تفسيره، فضلاً عن معانٍ أخرى فرعية تصب معظمها في دلالتها الأصليّة في الثبوت والاستمرار، ومن ذلك ما جاء عند تفسيره قوله تعالىٰ(**وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا**)[التوبة: ٤٠]، إذ يذكر لـ ((كلمة))الثانية قراءتين [٣]: إحداهما: بالرفع على أنّها مبتدأ وخبرها ((العليا))، وبينهما ضمير الفصل((هي))، أي: أنّها غير معطوفة على ((كلمة))الأولى، ولا يخفى ما في تغيير الأسلوب من المبالغة؛ لأن الجملة الاسمية تدل على الدّوام والثبوت، مع الإيذان بأنّ الجعل لم يتطرق لتلك الكلمة، وأنّها في نفسها عالية بخلاف علوّ غيرها، فإنّه غير ذاتي بل بجعل وتكلّفٍ، وهو عرضٌ زائل وأمرٌ غير قارّ، ولذلك وسط ضمير الفصل.

أمّا القراءة الأخرى فهي بالنّصب عطفاً على كلمة ((الذين)) على تقدير: وجعل كلمة الله هي العليا، وهو دون الرّفع في البلاغة، وليس الكلام عليه، كـ: اعتق زيدٌ غلام زيدٍ، كما لا يخفى. وقد نسب هذه القراءة ليعقوب وحده.

---

(١) دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص: ١٨٢.
(٢) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ٦٦/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٣٣/١٠.

فالآلوسي يضعف قراءة النصب من جهتين المعنى والإعراب، فأمّا المعنى فإنّ كلمة الله لم تزل عالية فيبعد نصبها بـ ((جعل)) لما في هذا من إبهام أنّها صارت عليه، وحدث ذلك فيها، ولا يلزم ذلك في كلمة الذين كفروا؛ لأنها لم تزل مجعولة كذلك سفلى، وأمّا امتناعه من الإعراب فإنه يلزم ألاّ يظهر الاسم، وأن يقال: ((وكلمته هي العليا)) (١).

ولذا لم يستحب الفرّاء هذه القراءة وأنكرها (٢)، واستحسنها النحاس فذكر أنّ إظهار كلمة ((الله)) تفيد معنى التعظيم، قوله تعالىٰ (**إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا**)[الزلزلة: ١-٢] (٣).

ويرى الباحث أنّ القراءة بالرفع هي الأرجح والأمثل، لأنها جملة اسمية تدل على دوام علو كلمة الله وثبوتها في كل حالٍ وزمان، على حين قراءة النصب تكون جملة فعلية تدل على احتمال تجدد علوها وتغيره وعدم استمرارها في العلو، وهذا لا يليق بكلمة الله تعالىٰ الباقية في علوها، مرفوعة بذاتها لا بغيرها.

ومن ذلك أيضاً، ما جاء في قوله تعالىٰ(**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**)[آل عمران: ١٦٩]، فقد ذكر الآلوسي لـ كلمة ((أحياء)) في الآية قراءتين (٤): إحداهما: بالرفع على أنّها خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: بل هم أحياء مستمرون على ذلك، فهي جملة اسمية.

أمّا القراءة الأخرى فهي قراءة النصب ((أحياءً))، وخرّجه الزجاج على أنّه مفعولٌ لمحذوف، أي: بل احسبْهُم أحياءً. وعلى ذلك فإنّ الجملة تكون فعليّة.

ويبدو أنّ الآلوسي يضعّف قراءة النصب، لذا يذكر ردّ أبي علي الفارسي عليها بأن الأمر يقين، فلا يؤمر فيه بحسبان، وإضمار غير فعل الحسبان، كاعتقدْهم أو اجعلْهم ضعيف؛ إذ لا دلالة عليه، وأنكر أبو حيان تقدير: اجعلْهم، لأنّه لا يصح البتة، سواء جعلته بمعنى اخلقهم أو صَيِّرهم أو سمِّهم أو القهم (٥).

(١)مشكل إعراب القرآن، مكي القيسي، ٣٢٩/١.
(٢) انظر: معاني القرآن، الفراء، ٤٣٨/١.
(٣) انظر: إعراب القرآن، النحاس، ١٢٠/٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ١٢٩/٥.
(٥) المصدر نفسه.

نلحظ أنّ ترجيح الآلوسي لقراءة الرفع لكونها جملة اسمية دالة على الثبوت والاستمرار لحياة الشهداء وهو المراد في الآية، ففي الرفع دلالة على اليقين من ذلك، لأنّ العلم يقين، واليقين ثبوت واستقرار، مما يعني ثبوت الحياة ودوامها للشهداء في جنات النعيم، وهو ما تحققه الجملة الاسمية، أمّا قراءة النصب فهي تدل على عدم اليقين من وجودهم أحياء بل هو ظن وحسبان، وهذا معنى واضح الفساد، وإن أراد أصحابه توجيهه فإنهم يتكلفون في تأويلاتهم من غير حاجة إلى ذلك.

وقد تؤدي الجملة الاسمية إفادة دوام النفي واستمراره، إذا صدرت بحرف ((نفي))، كما جاء في قوله تعالىٰ(**لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ**)[البقرة: ١٦٢]، إذ قال الآلوسي: (((ولا هم ينظرون)

عطف على ما قبله جارٍ فيه ما جرى فيه، وإيثار الجملة الاسمية لإفادة دوام النفي واستمراره، و الفعل إمّا من الإنظار بمعنى التأخير، أي: لا يمهلون عن العذاب ولا يؤخَّرون عنه ساعة، وإمّا من النظر بمعنى الانتظار، أي: لا يُنتظرون ليعتذروا. وإمّا من النظر بمعنى الرؤية، أي: لا ينظر الله تعالىٰ إليهم نظر رحمة، والنّظر بهذا المعنى يتعدّى بنفسه أيضاً من الأساس –للزمخشري– فيصاغ للمجهول)) (١).

والآلوسي يرجح دلالة الإمهال في الفعل، والتعبير عن ذلك بالجملة الاسمية للدلالة على أنّ الأمر ثابت لهم، وهذا ما أوضحه في موضع آخر من تفسيره، فقال: ((وفي تغاير الجملتين في النظم، يعني قوله تعالىٰ: ((فلا يخفف عنهم العذاب))–جملة فعلية–، وقوله سبحانه: ((ولا هم ينظرون))–جملة اسمية– وهو أنّ عدم التخفيف واقع بعد رؤية العذاب فلذا لم يؤت بجملة اسمية بخلاف عدم الإمهال فإنّه ثابت لهم في تلك الحالة)) (٢).

وقد تستعمل الجملة الاسمية المصدرة بـ ((نفي)) في تأكيد النفي، إن كان الباء داخلاً في خبرها، هذا ما ذكره الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ(**يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا**)[المائدة: ٣٧]، إذ يقول: (((وما هم بخارجين منها) إمّا حال من فاعل ((يريدون))، أو اعتراض، وأياً ما كان فإيثار الجملة الاسمية على الفعلية مصدرة بـ ((ما)) الحجازية الدالة بما في حيِّزها من الباء على تأكيد النفي؛ لبيان كمال سوء حالهم باستمرار عدم خروجهم منها، فإنّ الجملة الاسمية الإيجابية كما تفيد بمعونة المقام دوام الثبوت، تفيد السّلبية أيضاً بمعونة دوام النفي لا نفي الدّوام)) (٣).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٦٤/٣.
(٢) المصدر نفسه، ٢٤٨/١٤.
(٣) المصدر نفسه، ١٨٦/٧.

وهذا يعني أنّ الجملة الاسمية دلّت على ثبات دوام عدم خروج الكفار من جهنّم، واستمرار عدم قدرتهم على ذلك. فدلالة الثبوت والدّوام في الجملة الاسمية في الآية لنفي خروجهم منها، فضلاً عن أن وقوع الباء في خبر ((ما)) النافية أكّد هذا المعنى، وقد أشار الزركشي إلى ذلك، فوصف استعمال الجمل الاسمية في نفي الاتصاف بأنّه ((أبلغ في النّفي)) (١).

وقد استدل الزمخشري في هذه الآية على مذهبه بأن من دخل النار لا يخرج منها، وأنكر ما نقل عن ابن عبّاس من أنّ الآية في الكفار (٢)، وقد ردّ الآلوسي على ذلك فقال: ((وهذه الآية كما ترى في حق الكفار، فلا تنافي القول بالشفاعة لعصاة المؤمنين في الخروج منها، كما لا يخفى من له أدنى إيمان)) (٣)

ومن الدّلالات التي أشار إليها الآلوسي للجملة الاسمية أيضاً، هي الدّلالة على التقرير، وذلك إذا صدرت بحرف تنبيه وتأكيد، ففي قوله تعالىٰ (**حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آَمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ**) [البقرة: ٢١٤]، ذكر أنّ قوله سبحانه ((ألا إنّ نصر الله قريب)) استئناف نحوي على تقدير القول، أي: فقيل لهم حينئذ ذلك تطييباً لأنفسهم بإسعافهم بمرارهم. وفي إيثار الجملة الاسمية على الفعلية المناسبة لما قبلها، وتصديرها بحرف التنبيه والتأكيد من الدلالة على تحقيق مضمونها وتقريره ما لا يخفى (٤). وكان أبو السعود قد سبقه في هذا الرأي، حتى يبدو أنّ الآلوسي قد نقل قوله حرفياً، دلالة على تأييده له (٥).

وتؤدي الجملة الاسمية فائدة الأمر أيضاً، ففي قوله تعالىٰ (**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**) [البقرة: ٢٢٨]، إذ ينقل الآلوسي أنّه قيل: ((إنّ الجملة الاسمية خبرية بمعنى الأمر، أي: ليتربَّصن المطلقات)) (٦)، ثم يعقب بعد ذلك مستنكراً فيقول: ((ولا يخفى أنّه لا يُحتاج إليه)) (٧)، ويذكر أنّ الأمر الواضح في الآية إنّما هو حاصل من طبيعة الخبر ((ليتربصن))، أي: ينتظرن، وهو خبر قصد منه الأمر على سبيل الكناية (٨).

---

(١) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ١٦/٣.
(٢) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٢٨٩.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٨٦/٧.
(٤) المصدر نفسه، ٢٢٧/٣.
(٥) انظر: ارشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ٢١٥/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٦/٣.
(٧) المصدر نفسه.
(٨) المصدر نفسه.

فيما ذهب ابن الجوزي إلى أنّ الجملة الاسمية في قوله تعالىٰ **(وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ)** خبريّة بمعنى الأمر، كقوله تعالىٰ **(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ)** [البقرة: ٢٣٣]، والمراد بالمطلقات في هذه الآية، البالغات المدخول بهن غير الحوامل [١].

وهكذا ذهب الخازن أيضاً، فقال: ((هو خبر في صورة الأمر، وأصل الكلام (وليتربصن المطلقات) فأخرج الأمر من صورة الخبر تأكيداً للأمر، وإشعاراً بأنّه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله، فكأنّهن امتثلن الأمر بالتربّص فهو يخبر عن موجود)) [٢].

وقد تؤثر الجملة الاسميةعلى غيرها من الجمل في القرآن الكريم للدّلالة على تحقيق مضمونها بعد تصديرها بـ ((إنّ))، قال تعالىٰ **(فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ)** [القصص: ٧]، إذ يذكر الآلوسي أنّ قوله سبحانه ((إنّا رادُّوه إليك)) جملة تعليلية للنهي عن الخوف والحزن، وإيثار الجملة الاسمية وتصديرها بحرف التحقيق للاعتناء بتحقيق مضمونها، أي: إنّا فاعلون ردَّه، وجَعْلَه من المرسلين لا محالة [٣].

فالتعبير بالجملة الاسمية ههنا –دلّت على الثبات في تحقيق فعل ردّ موسى –عايه السّلام– لأمه، وجعله من المرسلين، وهكذا ذهب أغلب المفسرين، ومنهم أبو السعود الذي يبدو أنّ الآلوسي نقل النص عنه موافقاً له [٤]، وأبو حيان [٥]، وابن عاشور الذي قال: ((وجملة (إنّا رادّوه إليك) في موقع العلة للنهيين ((لا تخافي، ولا تحزني))؛ لأنّ ضمان ردّه إليها يقتضي أنّه لا يهلك، وأنّها لا تشتاق إليه بطول المغيب، وأمّا قوله (وجاعلوه من المرسلين) فإدخال للمسرّة إليها)) [٦].

---

(١) انظر: زاد المسير في علم التفسير، أبن الجوزي، ١٩٩/١.
(٢) لباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، ١٥٩/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١١٢/٢٠.
(٤) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ٣/٧.
(٥) انظر: البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ١٠٠/٧.
(٦) التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٧٥/٢٠.

ويعبّر بالجملة الاسمية أيضاً للدّلالة على كمال السرعة؛ وقد أشار الآلوسي إلى ذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ (**فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ**) [الأعراف: ١٠٧]، إذ يقول: ((أي: ظاهرٌ أمره، لا يُشكُّ في كونه ثعباناً، فهو إشارة إلى أنّ الصيرورة حقيقيّة لا تخيُّليّة. وإيثار الجملة الاسمية؛ للدّلالة على كمال سرعة الانقلاب، وثبات الجملة الاسميّة فيها، كأنّها في الأصل كذلك[١].

وهذا النّص نجده عند أبي السعود أيضاً الذي يوافقه الآلوسي في آرائه الدّلالية في الغالب.

يتّضح مما تقدّم أنّ كل المعاني التي ذكرها الآلوسي في الجملة الاسمية إنّما هي فروع لمعنىً أصلي لها وهو الثبوت والدّوام والاستمرار، وقد اكتسبت هذه الدّلالة –كما قلنا– لعدم ارتباطها بمتغير وهو الزمن.

ب. دلالة الجملة الفعليّة :

الجملة الفعلية هي النوع الثاني من الجمل في اللغة العربية، وقد عرّفها النحويون بأنَّها الجملة المصدرة بـ ((فعل))[٢]، واشترط الراجحي في هذا الفعل أن يكون تاماً، إذ قال: ((والجملة الفعليّة هي التي تبدأ بفعل غير ناقص، وحيث أنّ الفعل لا بدّ أن يكون تاماً، والفعل يدل على حدث، فإنّه لا بد له من محدث يحدثه، أي لا بدّ له من فاعل))[٣].

والحق في ذلك ليس كذلك، إذ إنّ كثيراً من الجمل يعدّها النحاة فعلية ولم يتصدّرها فعل، كتقدّم الحال –مثلاً– في نحو قوله تعالىٰ (**خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ**) [القمر: ٨٧]، أو المفعول، نحو قوله تعالىٰ (**فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ**) [البقرة: ٨٧] [٤].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٠/٩.
(٢) انظر: الجملة الفعلية، علي أبو المكارم، ص: ٢٩.
(٣) التطبيق النحوي، د. عبده الراجحي، ص: ١٧٤
(٤) انظر: الجملة الفعلية، د. علي أبو المكارم، ص: ٣٠.

وعلى هذا فإنّ التعريف السّابق للجملة الفعلية لا يصلح لتصنيف كثير من الجمل التي تعود إليها، مما حدا ببعض النحويين إلى إعادة النظر في تحديدها، فذهب إلى تعريفها بأنَّها تلك الجملة التي أسند فيها الفعل إلى الاسم، وهو الفاعل، ولا يعني تقديم الفاعل أو تأخيره إلا الاهتمام به في مثل قولك: ((زيد قام)) أو الاهتمام به في مثل قولك: ((زيد قام))، أو الاهتمام بما أسند إليه وهو الفعل في مثل قولك: ((قام زيد)) (١).

وهذا يعني أنّ الجملة الفعلية لها ركنان أساسيان هما الفعل والفاعل، ولا يضر في تسميتها أيّهما تقدّم على الآخر.

وقد أيّد بعض المحدّثين هذا المذهب، ومنهم علي أبو المكارم الذي ذكر أنّ الجملة الفعلية هي التي يكون المسند فيها فعلاً سواء تقدّم هذا الفعل أو تأخر (٢).

وكذلك ذهب مهدي المخزومي، فعرّفها بأنّها الجملة التي يدل فيها المسند على التجدّد، أو التي يتّصف فيها المسند إليه بالمسند اتصافاً متجدداً ، وبعبارة أوضح ، هي التي يكون فيها المسند فعلاً؛ لأنّ الدّلالة على التجدد إنّما تستمد من الأفعال وحدها (٣).

وهذا القول يخالف ما ذهب إليه الأقدمون من أنّ الجملة الفعلية ما تألّفت من الفعل والفاعل، وتكون مبدوءة بالفعل لفظاً نحو: ((سبق السّيفُ العذلَ))، أو تقديراً نحو قوله تعالىٰ **(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)** [الفاتحة: ٥](٤)، وهذا هو الراجح عند جمهور النحاة.

وأياً ما كان حدّ الجملة الفعليّة فإنّ مفادها الإخبار بمطلق العمل مقروناً بالزمان من غير أن يكون مبالغة وتوكيداً؛ لأن الفعل مرتبط بالزمان وتحوّلاته (٥)، لذا فهي تدل على التجدد والحدوث، وهذا ما أوضحه أبو البقاء بقوله: ((اشتهر عند أهل البيان أنّ الاسم يدل على الثبوت والاستمرار، والفعل يدل على التجدّد والحدوث)) (٦).

---

(١) دراسات في النحو، صلاح الدين الزعبلاوي، ص: ٤٠٠.
(٢) انظر: الجملة الفعلية، د. علي أبو المكارم، ص: ٣٧.
(٣) في النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، سنة ٢٠٠٥م، ص: ٤٥
(٤) انظر: جامع الدروس العربية، الغلاييني، ٢٨٤/٣. بـ (تصرّف وزيادة).
(٥) انظر: أساليب بلاغية (الفصاحة - البلاغة - المعاني)، د. أحمد مطلوب، دار غريب للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٠م، ص: ١٤١.
وانظر: الفعل زمانه وأبنيته، د. إبراهيم السامرائي، ص: ٢٣.
(٦) الكليات، أبو البقاء الكفوي، ص: ١٠١٤.

أي أنّ الجملة الفعليّة اكتسبت هذه الدّلالة من الفعل الذي ارتبط بالزمن المتغير مما أدى إلى اقتضاء تجدد المعنى فيه شيئاً بعد شيء [١].

وهذا ما أشار إليه الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ**)[هود: ٢٩]، إذ يقول: ((أي: بكل ما ينبغي أن يُعلَم، ويدخل فيه جهلهم بمنزلتهم عند الله تعالىٰ، وبما يترتب من المحذور على طردهم، وبركاكة رأيهم في التماس ذلك، وتوقيف إيمانهم عليه، وغير ذلك. وإيثار صيغة الفعل للدّلالة على التجدّد والاستمرار، وعبر بالرؤية موافقة لتعبيرهم –(**مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا**) [هود: ٢٧]– وجوّز أن يكون الجهل بمعنى الجناية على الغير وفعل ما يشق عليه، لا بمعنى عدم العلم المذموم وهو معنى شائع كما في قول عمرو بن كلثوم: [الوافر]

ألا لا يجهلنْ أحدٌ علينا فنجهلَ فوق جهل الجاهلينا

أي: ولكني أراكم قوماً تتسفَّهون على المؤمنين بنسبتهم إلى الخساسة)) [٢].

يفهم من ذلك أنّ استعمال الفعل المضارع ((تجهلون)) في الآية عبّر عن دلالة أنّ جهلهم متجدّد ومستمر، وأنَّه متفاوت بينهم غير ثابت على مستوى واحدٍ عند الجمع، ولو قيل: جاهلون لاختلفت الدّلالة في الآية، وأصبح المراد: أنّ الجهل ثابت عند كل فرد منهم وبدرجة واحدة، وهذا مستحيل، لكون الجهل مختلف النسبة بين شخص وآخر.

وقد أدرك الآلوسي أنّ اكتساب الجملة الفعلية دلالة الاستمرار إنّما هي حاصلة نتيجة تصدرها بالفعل المضارع الدّال على ذلك حصراً، أمّا إذا كان فعلها ماضياً فإنّها ستدل على الانقطاع، وهذا ما أوضحه عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**) [آل عمران: ٣٦]، إذ فرق بين استعمال الفعل الماضي والمضارع في الآية، فقال: (((وإنّي أعيذها بك) عطف على (إني سميتها) وأتى هنا بخبر (إنّ) فعلاً مضارعاً –يقصد (أعيذها)– دلالة على طلبها استمرار الاستعاذة دون انقطاعها، وهذا بخلاف (وضعتها) و (سمّيتها) حيث أتى بالخبرين ماضيين لانقطاعهما)) [٣].

---

(١) دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص: ١١٧.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٥/١١.
(٣) المصدر نفسه، ١٤١/٤.

فالوضع والتسمية للولد لا تكون إلا لمرة واحدة، ولا تتكرر؛ لهذا استخدم معها الفعل الماضي الدّال على الانقطاع، أمّا الاستعاذة فمعناها الالتجاء إلى الغير والتعلق به، يقال: عاذ فلان بفلان إذا استجار به، فمعنى ((أعيذها بك)): أمنعها وأجيرها بحفظك [١]، وهذا –بلا شك– يحتاجه الإنسان لولده في كل حين، لذا استعمل معها الفعل المضارع الدّال على الاستمرار.

ويبدو أنّ الآلوسي قد تأثر في توجهه هذا بما جاء في تفسير الدّر المصون، لذا نراه ينقل قول السّمين الحلبي دون أن ينسّبه له، مما يدلل على تبنّيه هذا القول، وكأنّه هو قائله[٢].

ومن الدّلالات التي ذكرها الآلوسي للجملة الفعلية أيضاً هي إفادتها تحقيق الحدث والمبالغة في الترغيب والتشويق إليه، ففي قوله تعالىٰ **(تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا)**[الأحزاب: ٤٤].

يذكر أنّ معنى قوله ((وأعدّ لهم ..)) أي: هيّأ عزّ وجل لهم ثواباً حسناً [٣].

وقد اختلف المفسرون في هذه التهيئة أهي قبل دخول الجنة والتحيّة أم بعدها؟ والآلوسي يذكر القولين إلا أنّه يرجّح وقوع التهيئة قبل الدّخول والتحية، ولذا لم تُخرج الجملة مخرج ما قبلها، بأن يقال: وأجرهم أجرٌ كريم، أي: ولهم أجرٌ كريم [٤].

فإيثار الجملة الفعلية على الاسمية المناسبة لما قبلها للمبالغة في الترغيب والتشويق إلى الموعود، ببيان أنّ الأمر الذي هو المقصد الأقصى من بين سائر آثار الرحمة موجودٌ بالفعل مهيّئاً لهم مع ما فيه من مراعاة الفواصل [٥].

يفهم من ذلك أنّ العدول عن استعمال الجملة الاسمية في الآية مع أنّها تناسب ما قبلها –إلى الجملة الفعلية، إنّما كان للدّلالة على أنّ التهيئة غير مقرونة بالدّخول والتحية، بل هي متحققة قبل ذلك، وإلى مثل هذا ذهب أبو السعود أيضاً [٦].

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، ص: ٥٩٤-٥٩٥. وانظر: روح المعاني، الآبوسي، ١٤١/٤.
(٢) انظر: الدر المصون، السمين الحلبي، ١٣٩/٣. وانظر: روح المعاني، الآلوسي، ١٤١/٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٦٥/٢١.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) انظر: ارشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ١٠٧/٧.

وقد تأتي الجملة الفعلية للدّلالة على تقريب الحدث والإشعار بتحقيق وقوعه، وذلك عندما تصدر بفعلٍ ماضٍ في تصوير أحداث لم تقع بعد، وقد أشار الآلوسي إلى ذلك عند بيانه قوله تعالىٰ **(أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ)** [النّحل: ١]، فذكر أنّ ((الأمر)) في الآية يفسّر إمّا بيوم القيامة، وفسِّر بما يعمّه وغيره من نزول العذاب الموعود للكفرة، أو أنّ المراد به هنا ما وعد الله تعالىٰ نبيّه –صلىٰ الله عليه وسلم– من النصر والظفر على الأعداء [١].

وفي كلا المعنيين فإنّ الأمر لم يكن واقعاً بعد عند نزول الآية، إلا أنّ القرآن عبّر عنه بالفعل الماضي ((أتى)) ولم يقل ((يأتي))، و يذكر الآلوسي في ذلك ثلاث تأويلات:

أوّلها: أنّ معناه دنا واقترب الأمر، إذ يذكر أنّ ((إتيانه عبارة عن دُنوّه واقترابه على طريقة نظم المتوقع في سلك الواقع)) [٢]، أي أنّ العذاب قريب، وهذا ما ذهب إليه السمعاني أيضاً، فقال ((أتى أمر الله) دنا واقترب كالرجل يقول لغيره: أتاك الخير، أو أتاك الغوث إذا دنا منه)) [٣]، واختاره الطبري، فقال: ((والصّواب عندي: قول من قال: هو تهديد من الله أهل الكفر به وبرسوله وإعلام منه لهم قرب العذاب منهم والهلاك)) [٤].

ثانيها: بقاء الفعل الماضي((أتى)) على حقيقته، ويذكر لذلك وجهين، جواز أن يكون المراد إتيان مباديه، أو أنّ بعضهم زعم أنّ المعنى: أتى أمر الله وعداً فلا تستعجلوه وقوعاً [٥].

وهذا ما ذكره الماوردي أيضاً، فقال: ((إنّه مستعمل على حقيقة إتيانه في ثبوته واستقراره)) [٦].

(١) انظر: روح المعاني، الآلوسي، ٦/١٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) تفسير السمعاني، السمعاني، ١٥٨/٣.
(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٩٣/١٤.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٧/١٤.
(٦) النكت والعيون، الماوردي، ١٧٧/٣.

ثالثها: أنّ الماضي ((أتى)) بمعنى المضارع ((سيأتي)) على طريق الاستعارة، بتشبيه المستقبل المتحقق بالماضي في تحقيق الوقوع، والقرينة عليه قوله سبحانه ((فلا تستعجلوه)) فإنّه لو وقع ما استعجل [١]، وهذا ما رجّحه الآلوسي، فعقب عليه بالقول: ((وهو الذي يميل إليه القلب)) [٢]، واختاره الكرماني فقال: ((وجل المفسرين على أنّ اللفظ للماضي والمعنى للاستقبال، وكذلك ألفاظ القيامة، لأنها لصحة وقوعها وصدق المخبر بها كالكائن الدّائم)) [٣].

يتبيّن لنا أنّ الجملة الفعلية عند الآلوسي إنْ صُدِّرت بفعلٍ ماضٍ لحدث مستقبلي فإنّها تستدل على قرب وقوعه وتحققه.

ج. دلالة الجملة الشرطيّة :

ويرى كثير من العلماء أنّ معنى الشرط أنْ يقع الشيء لوقوع غيره، فإذا وجد الأول وجد الثاني [٤]، أي: أن يتوقف الثاني على الأول، فجملة الشرط هي المعلّق عليها، وجملة جواب الشّرط هي التي عليها الفعل، فإذا وقع الأول وقع الثاني، وذلك نحو: ((إن دعوت الله استجاب لك))، فالاستجابة متوقفة على الدّعاء، فجملة الشرط تتألف من عبارتين لا استقلال لإحداهما عن الأخرى، وغالباً ما تكون هاتان العبارتان فعليتين، أو فعلية واسمية، فتدعى الأولى شرطاً، والأخرى جواب الشّرط أو جزاءه [٥].

ومصطلح ((الجزاء)) أقدم من مصطلح ((الشّرط)) عند النحويين، فقد استخدمه سيبويه في كتابه، ويظهر لنا ذلك عند مناقشته لمقولة النحويين بأنّه ((يجازي بكل شيء يستفهم به)) [٦]، ومفاد هذه المقولة أنّ الأدوات التي تستخدم في تركيب الشرط –الجزاء عنده– وهذا لم يرتضه سيبويه فعقب عليه بالقول بأنّه قول ((لا يستقيم من قبل أنّك تجازي بـ (إنْ) و بـ (حيثما) و (إذ ما) ولا يستقيم بهن الاستفهام)) [٧].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٧/١٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) غرائب التفسير وعجائب التأويل، الكرماني، ٥٩٩/١.
(٤) انظر: المقتضب، المبرد، ٤٦/٢.
(٥) في النحو العربي نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، ص: ٣٠٦.
(٦) الكتاب، سيبويه، ٥٩/٣.
(٧) المصدر نفسه.

أمّا السيرافي فقد استعمل المصطلحين في آن واحد، إذ يقول: ((والشرط والجواب هما في الأصل جملتان متباينتان ربطهما حرف المجازاة فصارتا كشيء واحد)) (١).

وهذا يعني أنّ تركيب الجملة الشرطية يكون من: أداة الشرط، وفعل الشرط، وجواب الشرط.

وسبقت الإشارة إلى أنّ أول من اعتبر هذا التركيب جملة واحدة مستقلة هو أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، ويظهرذلك من قوله: ((والثالث أن يكون خبر المبتدأ شرطاً أو جزاءاً. وذلك نحو: زيد إن تكرمه يكرمك، .....، فزيدٌ ابتداء، وقولك: إن تكرمه يكرمك جملة في موضع خبر وقد عاد الذكر منها إلى المبتدأ، والجملة موضع رفع لوقوعها موقع الخبر)) (٢).

وقد عنى الآلوسي بهذه الجملة ودلالاتها عناية فائقة، فحاول تفسيرها، وبيان أقسامها ومضمونها، ففي قوله تعالىٰ (**فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا**)[المائدة: ٤٢]، يشير الآلوسي إلى أنّ الجملة الشرطية ((فإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً)) تدل على بيان حال إعراض النبي –صلىٰ الله عليهم وسلم– عن اليهود، فقال في معناها: ((بيان لحال الأمرين بعد تخييره –صلىٰ الله عليه وسلم– بينهما، وتقديم حال الإعراض للمسارعة إلى بيان أنّه لا ضرر فيه، حيث كان مظنة لترتب العداوة المقتضية للتصدي للضرر، فمآل المعنى: إن تعرض عنهم ولم تحكم بينهم فعادوك وقصدوا ضررك، فلن يضروك بسبب ذلك شيئاً من الضرر، فإن الله تعالىٰ يحفظك من ضررهم)) (٣).

وهذا يعني أنّ الشرط في الآية أفاد تفصيلاً للحكم بعدما أجمل –سبحانه– لصفاتهم وأعمالهم، كما فيه تخيير لرسول الله –صلىٰ الله عليه وسلم– بين الحكم بينهم والإعراض عنهم، فهم يعادونه لإعراضه عن الناس، والله –سبحانه وتعالىٰ– يعصمه من الناس.

---

(١) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، ٢٨٤/٣.
(٢) الايضاح، الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد (ت ٣٧٧هـ)، المحقق: حسن شاذلي فرهود، مطبعة د ار التأليف، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٩م، ص: ٤٧
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٢٠٩/٧.

وإلى ذلك ذهب أبو السعود أيضاً [١]، وكذلك ابن عادل الذي قال: ((فإذا لم يحكم بينهم وأعرض عنهم شق عليهم، وصاروا أعداءً له، فبيّن تعالىٰ أنّه لا تضره عداوتهم له)) [٢].

وذهب النحاة إلى أنّ الجملة الشرطية تفيد الاستقبال وإن كان فعل الشرط ماضياً، إلا أنّها قد تفيد دلالة المضي، وذلك عندما يكون شرطها لفظ ((كان)) [٣]، وقد أشار الآلوسي إلى هذه الدلالة عند تفسيره قوله تعالىٰ(**إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ**)[يوسف: ٢٦]، إذ يقول: ((و (إن) شرطية، و (كان) فعل الشرط، وقوله سبحانه: (فصدقت) جواب الشرط، وهو بتقدير (قد) وإلا فالفاء لا تدخل على مثله)) [٤].

يفهم من هذا القول أنّ الشرط في الآية مسبوق بـ ((قد)) مقدّرة تفيد التحقيق، وبذلك فإنّ الجملة الشرطية دلت على فرض تحقيق وقوع الحدث في الماضي [٥]، ويعضد الآلوسي رأيه هذا بذكر ما جاء بالكشاف من أنّ الشرطية هنا نظير قولك: إن أحسنت إليَّ فقد أحسنتُ إليك من قبل، لم يمتن عليك بإحسانه، فإنّه على معنى: إن تمنن علي أم نن عليك، وكذا هنا المراد: إن يُعلم أنّه كان قميصه قدّ ونحوه، وإلا فبين ((إنْ)) الذي للاستقبال و ((كان)) تنافٍ [٦].

ويعلل الآلوسي دلالة المضي في الجملة الشرطية –مع أنّها أصلاً وضعت للدلالة على الاستقبال– بما ذهب إليه أبو العباس المبرد من أنّ ((كان)) قوية في الدلالة على الزمان، فحرف الشرط لا يقلب ماضيها مستقبلاً، إلا فكل ماضٍ دخل عليه الشرط قلبه مستقبلاً من غير حاجة إلى التأويل [٧].

---

(١) انظر: ارشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ٣٩/٣.
(٢) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ٣٤٣/٧.
(٣) انظر: معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٥٥/٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٨/١٢.
(٥) انظر: معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٥٥/٤.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٨/١٢. وانظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٥١٢.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٨/١٢.

وقد أنكر السمين الحلبي هذا التعليل، فقال: ((وقد تقدّم أن المبرد يبقي ((كان)) خاصة على مضيها في المعنى مع أدوات الشرط، وليس بشيء)) [١]، لذا نراه يتأول معنى ((كان)) بـ ((تبيّن وظهر)) الدال على الاستقبال، فيصير معنى الآية عنده: إنْ تبيّن وظهر قميصه قدّ من قُبلٍ، ويعلل ذلك بأنّ ((كان)) من الأفعال التي وقعت وانقضت فلا تصلح أن تقع شرطاً [٢].

والحق أنّ هذا تأوّلٌ بعيد، والصّواب أنّ الشرط قد يأتي للمضي، للدلالة على تحقيق الوقوع فيه، ويدل على ذلك الاستعمال الفصيح بما لا يقبل التأول [٣].

وقد تدل الجملة الشرطية على دلالة الإرشاد، وهي دلالة مجازية نسبه إليها الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**) [البقرة: ٢٣]، إذ يقول: ((والعطف إمّا على قوله تعالىٰ (**اعْبُدُوا رَبَّكُمُ**) [البقرة: ٢١]، أو على (**فَلَا تَجْعَلُوا**) [البقرة: ٢٢]، وتوجيه الربط بأنّه لمّا أوجب سبحانه وتعالىٰ العبادة ونفى الشرك بأزاء تلك الآيات، والانقياد لها لا يمكن بدون التصديق بأنها من عنده سبحانه، أرشدهم بما يوجب هذا العلم، ولذا لم يقل –جلّ شأنه–: وإن كنتم في ريب من رسالة عبدنا، غير وجيه؛ إذ يصير عليه البرهان العقلي سمعياً، ولو أريد ذلك لكفى: اعبدوا، ولا تشركوا، من دون تفصيل الأدلة الأنفسية والآفاقية)) [٤].

فيما ذهب الدكتور فاضل السامرائي إلى أنّ الجملة الشرطية هنا دلّت على الحال، وأنّ الآية دلت على افتراض لحالتهم آنذاك [٥].

وقد تكون الجملة الشرطية غاية لما قبلها وذلك إن صدرت بـ ((حتى)) الابتدائية، ففي قوله تعالىٰ (**وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ**) [الأنعام: ٦١]، يذكر الآلوسي أنّ ((حتى)) في الآية هي التي يبتدأ بها، وهي مع ذلك تجعل ما بعدها من الجملة الشرطية غاية لما قبلها، كأنّه قيل: ويرسل عليكم حفظة يحفظون ما ي حفظون منكم مدّة حياتكم، حتى إذا انتهت مدّة أحدكم وجاء أسباب الموت ومباديه ((توفته رُسلنا)) الآخرون المفوض إليهم ذلك، وانتهى هناك حفظ الحفظة [٦].

---

(١) الدر المصون في علوم الكتاب، السمين الحلبي، ٦٠٩/٤.
(٢) انظر: المصدر نفسه.
(٣) انظر: معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٥٤/٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨/٢.
(٥) انظر: معاني النحو، د. فاضل السامرائي، ٥٨/٤.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢١٤/٢.

أي: أنّ الملائكة الحفظة هم الكائنون على الإنسان في الحياة الدنيا تنتهي مهمتهم وغايتهم عند مجيء الموت، فيتسلم الإنسان –حينئذ– ملائكة آخرون هم أعوان ملك الموت، وعليه فإنّ الجملة الشرطية كانت غاية لما قبلها.

فيما ذهب الزجاج إلى أنّها ليست كذلك، بل هي معطوفة على ما قبلها،إذ قال عند تفسيره للرسل في الآية:أي هؤلاء الحفظة، لأنّه قال: ((ويرسل عليكم حفظة))(١)، فيكون المعنى: ((يرسلهم للحفظ في الحياة والتوفي عند مجيء الممات)) (٢).

وقد علّق الآلوسي على هذا القول بأنّه غريب (٣)، لكون الجملة الشرطية –عنده– هنا غاية لما قبلها وليست معطوفة، وهذا ما أكدّه أيضاً عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ*حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**)[فصّلت: ١٩-٢٠]، إذ يقول: ((وقوله (حتى إذا ما جاؤها) أي: النار جميعاً، غاية لـ (يُحشر)، أو: لـ (يوزعون) أي: حتى إذا حضروها، و (ما) مزيدة لتأكيد اتصال الشهادة بالحضور؛ لأنها تؤكد ما زيدت بعده، فهي تؤكد معنى (إذا)، و (إذا) دالة على اتصال الجواب بالشرط لوقوعها في زمان واحد)) (٤).

نلحظ أنّ الآلوسي لم يميّز بين صيغتي الشرط ((حتى إذا)) و ((حتى إذا ما))، والصّواب في ذلك ليس كذلك، ، لأنّ الصيغتين مختلفتان في المعنى، إذ أفاد دخول ((ما)) على ((إذا)) معنى التعجّب، أيأنّ الأمر بعدها غير متوقع الحدوث، فنطق الجوارح وشهادتها على أصحابها غير متوقعة لهم، ويدل على هذا المعنى جوابهم بعد ذلك، إذ حكى الله تعالىٰ عنهم بقوله (**وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا**)[فصّلت: ٢١] دلالة على تعجبهم، وهذا ما أشار إليه الزمخشري، إذ ذكر أنَّهم قالوا ذلك ((لِمَا تعاظمهم من شهادتها وكبر عليهم من الافتضاح على ألسنة جوارحهم)) (٥).

---

(١) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٢٥٨/٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٢١٥/٨.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ١٧٠/٢٤.
(٥) الكشاف، الزمخشري، ص: ٩٨٦.

أمّا صيغة ((حتى إذا)) فإنّها تأتي للدّلالة على أنّ الأمر فيها غاية متوقعة الحدوث، فمجيء الموت وحصول الوفاة أمرٌ متوقع لا شك فيه.

يفهم مما تقدّم أنّ تحليلات الآلوسي الخاصة بدلالة الجملة الشرطيّة، تؤكد أنّه يجعلها جملة مستقلّة بذاتها، لها دلالتها الخاصة بها، والتي تختلف عن دلالات الجملة الاسمية والفعلية، فهي عنده ليست نوعاً من الجملة الفعلية –كما قيل–، بل إنّها قسم من أقسام الجملة مستقل بنفسه.

الفصل الرابع -

-المظاهر الدّلاليّة عند الآلوسي-

توطئة :

اتسمت اللغة العربية بأنها لغة حية –شأنها شأن أخواتها من اللغات السامية– تتزايد ثروتها اللغوية بفعل النماء والتطوّر في حياة المجتمعات [١].

ومن أهم ما تمتاز به اللغة العربية أنّها أوسع أخواتها ثروة في أصول الكلمات والمفردات، فهي تشمل جميع الأصول التي تشمل أخواتها السامية أو على معظمها، وتزيد عليها بأصول كثيرة احتفظت بها من اللسان السامي الأول، ولا يوجد لها نظير في أية أخت من أخواتها، وهذا إلى أنّه قد تجمّع فيها من المفردات في مختلف أنواع الكلمة اسمها وفعلها وحرفها ما لم يتجمع مثله للغة سامية أخرى، بل يندر وجود مثله في أية لغة من لغات العالم [٢].

لذا وصفت بأنها أغزر اللغات السامية مادّة، وأكثرها تنوعاً في الأساليب، وأدقّها في القواعد، وذلك لما أتيح لها من ظروف ساعدت على اتساع طرائق استعمالها، وزيادة مفرداتها وأساليبها، وتنوع دلالاتها [٣].

وكان من بين الطرائق والوسائل التي ساعدت عل ى مدّ اللغة بفيض من المفردات والمعاني والأساليب، ما سمي بالظواهر الدّلالية كـ ((الترادف، والاشتراك اللفظي، و الأضداد))، فضلاً عن الاستعمال المجازي للألفاظ، وانتقال دلالتها بتخصيص العموم، وتعميم الخصوص [٤].

وقد رصد هذه الظواهر علماء اللغة والمفسر ون، فكانت مدار جدل وخلاف كبيرين بينهم، إذ اختلفوا في طائفة منها بين الإقرار بوجودها في العربية وإنكار حدوثها فيها. وألفوا في هذا المجال مؤلفات مستقلة عدّت خطوة مهمّة في العمل الدّلالي، ذلك لأنّهم نبهوا فيها على وجود علاقات تربط ألفظ اللغة العربية بأسمائها وأفعالها، كما أشاروا إلى التغيّر الدّلالي الذي يحدث في الألفاظ نتيجة التطور الحاصل في حياة المجتمعات [٥].

---

(١) انظر: دراسات في فقه اللغة، د. صبحي صالح، ص: ٢٩٢.
(٢) انظر: فقه اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، ص: ١٢٩.
(٣) انظر: من أسرار اللغة، د. إبراهيم أنيس، ص: ٦. وانظر: دراسات في فقه اللغة، د. صبحي صالح، ص: ٢٩٢.
(٤) انظر: علم الدّلالة العربي، د. فايز الداية، ص: ٧٧.
(٥) انظر: علم اللغة مقدمة للقاريء العربي، محمود السعران، ص: ٢٢٨.

وقد تناول الآلوسي هذه الظواهر، فكان من المفسرين الذين اهتموا بطرائق نمو اللغة وأساليبه، فجاء تفسيره ثرياً بالموضوعات الدّلالية المختلفة التي تدل على ثقافته وقدرته الواسعة في هذا المجال، ويتبين ذلك من خلال استعراض مواقفه منها في مبحثين: **الأول:** العلاقات الدّلالية بين الألفاظ، أمّا الأثر **الآخر:** فهو التغيير الدّلالي في الألفاظ، وعلى النحو الآتي:

المبحث الأول: العلاقات الدّلالية بين الألفاظ:

الأصل في كل لغة أن يوضع اللفظ الواحد لمعنى واحد؛ أي: أن يكون بأزاء المعنى الواحد فيها لفظ واحد، ولكن ظروفاً تنشأ في اللغة، تؤدي إلى تعدد الألفاظ لمعنى واحد، أو تعدد المعاني للفظ واحد (١)، أي: ظهور علاقات دلالية بين الألفاظ تقوم على أساس أن المعنى المعجمي للكلمة يمكن تحليله إلى عناصر أولية، حيث تنشأ العلاقات الدّلالية بين الكلمة والأخرى بناءً على التشابه أو التقارب في المعنى المعجمي لكل منها، وهذا ما أشار إليه سيبويه بقوله: ((واعلم أنّ من كلامهم، اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين)) (٢)، وهذا يعني أنّ المفردات كل منها متميز عن الآخر من ناحية حمله لمعنى محدد، ولكن عندما نستخدم هذه المفردات في الكلام تنشأ علاقات دلاليّة بينها، مما يقرب دلالاتها من بعضها البعض، إلى أن تصل لدرجة أنّه حينما نستبدل الكلمة تلك بهذه لا يؤدي إلى اختلاف كبير في معنى التركيب والحقيقة أنّ اللغة العربية اتّسمت بوفرة ألفاظها ومرونتها التي ساعدتها على تطويع الألفاظ الداخلة إليها من اللغات الأخرى، وقدرتها على مواكبة التطور الحاصل، وتكوين ألفاظ تتناسب مع ما يطرأ من العلوم والفنون، والمصطلحات الأخرى التي تخص الحضارة. هذا ما جعل نشوء علاقات دلالية متنوعة بين الألفاظ مثل الترادف والاشتراك اللفظي، والأضداد أمراً واقعاً –كما ظنّ بعض العلماء–، وقد أوضح الدكتور رمضان عبد التواب ذلك، بقوله: ((لم تغنَ لغة بمثل ما غنيت بها اللغة العربية، من تعدد المفردات الدالة على معنى واحد من ناحية، أو تعدد معاني اللفظة الواحدة إل ى درجة التضاد بينها في بعض الأحيان من ناحية أخرى)) (٣).

---

(١) فصول في فقه اللغة، د. رمضان عبد التواب، ص: ٣٠٨.
(٢) الكتاب، سيبويه، ١/٢٤.
(٣) فصول في فقه اللغة، د. رمضان عبد التواب، ص: ٣٠٩.

وقد شغلت هذه العلاقات الدّلالية أذهان الباحثين والدّارسين للغة، فألفوا فيها مؤلفات عديدة، واختلفت آراؤهم فيها بين مؤيد لها ومنكر، وقيّد بعضهم وقع بعضها بشروط، وأخذوا يلتمسون الأسباب التي أودت إلى نشوئها، فبعضهم يراها مزية من مزايا العربية، وبالمقابل نجد هناك من ينتقد وجودها ويعدّها عيباً أو مأخذاً على اللغة، وكانت للآلوسي آراءٌ حولها، ووقفات عندها يمكن توضيحها بما يأتي:

أ. الترادف :

اتفق معظم أهل المعاجم –التي اطلعت عليها– على أنّ الترادف في اللغة هو التتابع، وقد ذكر الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) أنّه: ((إذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف)) (١).

كما ذكر ابن فارس (ت ٣٩٢هـ) مثل ذلك أيضاً، فقال: ((الراء والدّال والفاء أصل واحد مطرد، يدل على اتباع الشيء فالترادف: التتابع))(٢).

نلحظ من هذا القول أنّ الترادف مشتق من الرّدف، وهذا ما ذكره الراغب الأصفهاني فقال: ((ردفَ: الرّدف التّابع ورَدْفُ المرأةِ عجيزتُها، والترادف: التتابع، الرّادف المتأخر، والمردف: المتقدّم الذي أردف غيره)) (٣).

وقد ذكر ابن منظور هذا المعنى نفسه، فقال: ((الرّدف: ما تبع الشيء، وكل شيء تبع شيئاً فهو ردفه، وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف ....، ويقال: جاء القوم ردافى، أي: بعضهم يتبع بعضاً)) (٤).

فالتّرادف في اللغة هو التتابع باتفاق أغلب المعاجم اللغوية، أمّا في الاصطلاح فقد اختلف علماء اللغة في وضع تعريف واحدٍ للترادف لفظياً، ولكنهم كانوا متقاربين في معناه، فقد ذكر الجرجاني في التعريفات أنّ: ((الترادف عبارة عن الاتّحاد في المفهوم، وقيل هو توالي الألفاظ المفردة الدّالة على شيء واحد باعتبار واحد، ويطلق على معنيين أحدهما: الاتحاد في الصّدق، والثاني: الاتحاد في المفهوم، من نظر إلى الأول فرّق بينهما، ومن نظر إلى الثاني لم يفرّق بينهما)) (٥).

---

(١) كتاب العين، الفراهيدي، ص: ٣٤٥.
(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ص: ٥٠٣.
(٣) المفردات، الأصفهاني، ص: ١٩٣.
(٤) لسان العرب، ابن منظور، ١١٤/٩.
(٥) التعريفات، الجرجاني، ص: ٧٧.

أي: أنّ الجرجاني يقسم الترادف إلى قسمين: أحدهما: الاتفاق التّام بين اللفظين في المعنى، وهو نادر الوقوع إلى درجة كبيرة في اللغة [١]، وأراه مستحيلاً في القرآن الكريم، والآخر: اتفاق اللّفظين على معنىً عام غير تام، لا فرق بينهما حوله، وهذا جائز في اللغة والقرآن.

أمّا السيوطي (ت ٩١١هـ) فقد عرّف الترادف بأنّه: ((الألفاظ المفردة الدّالة على شيء واحد باعتبار واحد)) [٢].

ويرى الغزالي أنّ المعنى بالألفاظ المترادفة هو: ((الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمىً واحدٍ كالخمر والقمار، واللّيث والأسد)) [٣].

وكأنّ الغزالي في تعريفه هذا يقرُّ بالترادف، ولم يدرك أنّ للكلمة الواحد معنىً حقيقيًا وآخر مجازيًا

أمّا من المحدثين فقد ذكر فضل عبّاس أنّ الترادف عند مثبتيه أن يكون للكلمتين أو الكلمات معنىً واحد [٤]. فيما عرّفه محمّد المنجد بأن يدل لفظان منفردان أو أكثر دلالة حقيقيّة مستقلّة على معنىً واحد، باعتبار واحد، وفي بيئة لغوية واحدة، فلا اعتداد بالألفاظ المركّبة، ولا المعاني المجازيّة وأساليبها البلاغية، ولا اختلاف لاعتبارات اللغات [٥].

وهذا يعني أنّه يضع شروطاً لحصول الترادف بين الألفاظ تكاد تكون مستحيلة التحقق في اللغة، فضلاً عن القرآن الكريم.

وقد اختلفت مواقف العلماء في وقوع الترادف في اللغة بين مقرّين له ومنكرين، وكان جلُّهم ممن اعترف بوجوده في كلام العرب، فأسرفت طائفة من هؤلاء المقرّين، فوضعوا مئات الألفاظ للمعنى الواحد على نحو ما كان لدى ابن خالويه الذي جمع لـ ((أسد)) خمسمائة اسم، وللحيّة مائتين وما إلى ذلك [٦]، الأمر الذي أثار جدلاً بين اللغويين ..

---

(١) انظر: فصول في فقه العربية، د. رمضان عبد التواب، ص: ٣٠٩.
(٢) المذهب السيوطي، ٣١٦/١.
(٣) انظر: الفروق اللغوية وأثرها في التفسير، محمد عبد الرحمن الشايع، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، الرياض، سنة ١٩٩٢م، ص: ١٢٤.
(٤) انظر: اعجاز القرآن الكريم، فضل عباس، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، سنة ٢٠٠٤م، ص: ١٦٢
(٥) الترادف في القرآن بين النظرية والتطبيق، المنجد، محمد نور الدين، دار الفكر، دمشق، سنة ١٩٩٧م، ص: ٣١.
(٦) انظر: الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٢٢.

إذ روي أنّ ابن خالويه كان في مجلس سيف الدولة، فذكر أمام أبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) أنّه يحفظ خمسين اسماً للسّيف، فقال له أبو علي: ما أحفظ له إلا اسماً واحداً، وهو السّيف، فردّ ابن خالويه قائلاً: فأين المهنّد والصّارم، وكذا وكذا، قال أبو علي: هذه صفات، و كأنّ الشيخ لا يفرّق بين الاسم والصفة [١].

يظهر لنا من هذه الرواية اختلاف العلماء في مسألة وجود ظاهرة الترادف في اللغة فكانوا على قسمين:

١. المثبتون للترادف:

إنّ القائلين بالترادف اعتبروا أنّ ظاهرة تعدّد الألفاظ للمعنى الواحد ثراء للغة، وسعة وقدرة على التصرّف، وقد تباهوا في ذلك واعتبروه فخراً للغة العربية وميزة من مزاياها، ومن أبرز من قال به: سيبويه (ت ١٨٠هـ) الذي قال: ((اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، نحو: جلس وذهب، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، نحو: ذهب وانطلق)) [٢].

ومن الذين قالوا بالترادف أيضاً الأصمعي، فقد روي عنه أنّه قال: ((حفظت للحجر سبعين اسماً)) [٣].

وكذلك قال به ابن خالويه، وذكر أنّه يحفظ –كما سبق– للسّيف خمسين اسماً [٤].

وهناك من ألّف كتباً بالترادف كـ: علي بن عيسى الرماني في كتابه ((الألفاظ المترادفة))، وعبد الرحمن بن عيسى الهمذاني في كتابه ((الألفاظ الكتابية))، والفيروز آبادي في كتابه ((الروض المسلوف في ماله اسمان إلى ألوف)) [٥].

ومن اللغويين الذين قالوا بالترادف أيضاً، أبو زيد الأنصاري: سعد بن أوس بن ثابت، و ابن جني (ت ٣٩٣هـ): عثمان، وقطرب محمد بن المستنير، وابن سيده: علي بن اسماعيل، والمبرد: محمد بن يزيد الأزدي [٦].

---

(١) انظر: فصول في فقه العربية، د. رمضان عبد التواب، ص: ٣١١.
(٢) الكتاب، سيبويه، ٢٤/١.
(٣) اعجاز القرآن البياني، الخالدي، ص: ٢٠٣.
(٤) انظر: الاعجاز البياني للقرآن، بنت الشاطيء، عائشة عبد الرحمن، ص: ١٩٥.
(٥) انظر: اعجاز القرآن البياني، الخالدي، ص: ٢٠٣.
(٦) انظر: الفروق اللغوية وأثرها في التفسير، محمد الشايع، ص: ٤٠-٥٥.

وهؤلاء يعتقدون –كما قلنا– أنّ في الترادف مفخرة للغة العربية ومزايا من الفصاحة والبلاغة، وفيه من المحسنات اللغوية كالجناس والسّجع، وقد أوردوا أدلّة على إثباته في اللغة[١].

٢. المنكرون للترادف:

لقد اعتبر المنكرون للترادف أنّ ظاهرة تعدد الألفاظ للمعنى الواحد فقدان للحس اللغوي، وفقدان القدرة على ضبط الدّلالات، وتحديد معاني الألفاظ، واعتبروا ذلك من باب الزيادة التي لا فائدة منها [٢].

وأغلب هؤلاء من البلاغيين والمفسرين الذين أوجبوا البحث عن فروق دقيقة بين الألفاظ المتقاربة، منهم: أبو هلال العسكري الذي تفرّد من علماء اللغة القدماء في تأكيده قضية انعدام وجود الترادف التام في اللغة، ووضع كتاباً في ((الفروق اللغوية)) متّخذاً من التماس الفروق الدّلالية بين معاني الألفاظ التي تبدو مترادفة، منهجاً له في كتابه المذكور، فرأى فيه أنّ ((كلّ اسمين يجريان على معنىً من المعاني، وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإنّ كل واحدٍ منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلاً لا يحتاج إليه)) [٣].

وهذا يعني أنّه لا يجوز دلالة اللفظين على معنىً واحد، لأنّ في ذلك ((تكثراً للغة بما لا فائدة فيه)) [٤].

وكذلك ذهب ابن فارس، وابن درستويه، وابن الأعرابي، الذي ذكر أنّ ((كلّ حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه، فأخبرنا به، وربّما غمض علينا فلم نلزم العرب جهله)) [٥].

---

(١) انظر: الفروق اللغوية وأثرها في التفسير، محمد الشايع، ص: ٤٠-٥٥.
(٢) انظر: الإعجاز البياني للقرآن، عائشة عبد الرحمن، ص: ١٩٤.
(٣) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص: ٢٢.
(٤) المصدر نفسه، ص: ٢٣.
(٥) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ٣١٤/١.
وانظر: دراسات فقد اللغة، صبحي الصالح، ص: ٣٠٦.

ومن المفسرين الذين أنكروا الترادف [١]: محمد بن جرير الطبري، وابن عطيّة، والزمخشري، وابن كثير، والخطّابي، والقرطبي، وكذلك الراغب الأصفهاني الذي أراد أن يؤلف كتاباً خاصاً في منع الترادف في القرآن، فقال عنه في مقدّمة كتابه المفردات: ((وأتبعُ هذا الكتاب –إن شاء الله ونسأ في الأجل– بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المرادفة على المعنى الواحد، وما بينها من الفروق الغامضة)) [٢].

ومن المعاصرين الذين بيّنوا الفروق الدقيقة بين ألفاظ قرآنية اعتبرها آخرون مترادفة: الدكتورة عائشة عبد الرحمن في كتابها ((الإعجاز البياني في القرآن ومسائل نافع بن الأزرق))، وكذلك الدكتور محمد عبد الرحمن الشايع في كتابه ((الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم))، ومحمد نور الدين المنجد في كتابه ((الترادف في القرآن بين النظرية والتطبيق)).

وهؤلاء يعتقدون أنّ الترادف ينافي الحكمة الإلهية في وضع الألفاظ القرآنية، ويسوقون أدلة على رفضه في اللغة [٣].

موقف الآلوسي من الترادف :

لقد عُني الآلوسي بظاهرة الترادف وأشار إليها في مو اضع عدّة في تفسيره معبراً عنها بألفاظ تدل عليها، مثل: ((بمعنى)) أو ((المعنى واحد))، أو ((أخوان))، ويمكن توضيح موقفه من هذه الظاهرة من خلال ما يأتي:

أولاً: التقارب الدّلالي بين الألفاظ:

١. الإلحاف - والألحاح:

يذكر الآلوسي عند حديثه عن لفظة ((إلحاف)) في قوله تعالىٰ (**يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا**) [البقرة: ٢٧٣]، أنّها مرادفة للفظة ((إلحاح))، إذ يقول: ((لا يسألون النّاس إلحافاً))، أي: إلحاحاً، وهو أن يلازم المسؤول حتى يعطيه، ومن قولهم لحفني من فضل لحافه، أي: أعطاني من فضل ما عنده، وقيل: سمي الإلحاح بذلك لأنّه يغطي القلب كما يغطي اللحاف من تحته)) [٤].

---

(١) اعجاز القرآن البياني، الخالدي، ص: ٢٠٤.
(٢) المفردات، الأصفهاني، ص: ٥٥.
(٣) انظر: الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن، محمد الشايع، ص: ٣٠-٣١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٤٧٢/٣.

وهذا هو مذهب أبي عبيدة (ت ٢١٠هـ) [١]، وقول ابن قتيبة [٢]، وكذلك النحاس [٣]، والراغب الأصفهاني الذي قال: ((إلحافاً أي: إلحاحاً، ومنه استعير: ألحَفَ شاربه: إذ بالغ في تناوله وجزّه. وأصله من اللحاف، وهو ما يتغطى به، يقال: ألحفته فالتحف)) [٤].

وذهب الزجاج إلى أنّ معنى ألحف، أي: اشتمل المسألة، وهو مستغنٍ عنها، واللحاف من هذا اشتقاقه؛ لأنّه يشمل الإنسان في تغطيته، وعليه يكون معنى الآية: أنّه ليس منهم سؤال فيكون منهم إلحاف، أي: أنّهم لا يسألون البتة [٥].

وهذا ما ذكره الآلوسي أيضاً، فقال: ((والمعنى: أنّهم لا يسألون أصلاً، وهو المروي عن ابن عبّاس –رضي الله عنهما–، وإليه ذهب الفراء، والزجاج، وأكثر أرباب المعاني)) [٦].

ويتّضح –مما تقدّم– أنّ الآلوسي عندما يساوي بين اللفظتين لا يقصد به الترادف التام الذي يلغي الفوارق الدّلاليّة بينهما، وإنّما هو ترادف في المعنى العام، فيما لكل لفظة منهما خصيصة في الاستعمال، لذا جاء التعبير القرآني بلفظة ((إلحاف)) بدلاً من ((إلحاح)) للدّلالة على الإلحاح مع الملازمة، فإنّ السائل يلازم المسؤول فلا يفارقه إلا بشيء يعطى له [٧]، وذلك أشدّ مبالغة من الإلحاح الذي يعني الطّلب مرّة بعد مرّة ولا يشترط في ذلك الملازمة والاستمرار.

٢. اللفت - والفتل:

أشار الآلوسي أنّ معنى ((تلفتنا)) في قوله تعالىٰ **(قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا)**[يونس: ٧٨]، هو: لتصرفنا، وأنّ بين اللفت والفتل مناسبة معنوية واشتقاقية، وقد نصّ غير واحد على أنّهما أخوان، وليس أحدهما مقلوباً من الآخر، كما قال الأزهري [٨].

---

(١) انظر: مجاز القرآن، أبو عبيدة، ص: ٨٣.
(٢) انظر: غريب القرآن، ابن قتيبة، ص: ٩٨.
(٣) انظر: معاني القرآن، النحاس، ص: ٣٠٣.
(٤) المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، ص: ٣٧٣.
(٥) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٣٥٧/١.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٤٧٢/٣.
(٧) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري، ٥٤/٢.
(٨) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤٠/١١. وانظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٠٣/١٤

وهذا ما ذكره الفراهيدي أيضاً، بقوله: ((اللفت: ليُّ الشيء عن جهته كما تقبض على عنق إنسان فتلفته .....، واللفتُ والفتل واحد، ولفتُّ فلاناً عن رأيه: صرفته عنه، ومنه الالتفات)) (١).

وهكذا ذهب الزمخشري (٢)، وأبو السعود الذي قال ((الفتل واللفت أخوان)) (٣).

٣. الشّهيد - والرّقيب:

لقد أوضح الآلوسي أنّ اللفظتين بمعنى واحد، إلا أنّ ترادفهما هذا لا يعني التطابق التام بينهما، بل هو اجتماعٌ على معنىً عام، وذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ**)[المائدة: ١١٧]، إذ يقول: (((وكنت عليهم شهيداً) أي: رقيباً أراعي أحوالهم، وأحملهم على العمل بموجب أمرك من غير واسطة، ومشاهداً لأحوالهم من إيمان وكفر)) (٤).

ثم يعقّب بعد ذلك فيفسّر قوله: ((أنت الرّقيب)) أي: الحفيظ المراقب، فمنعت من أردت عصمته من أردت عصمته عن المخالفةبالإرشاد إلى الدّلائل، والتنبيه عليها بإرسال الرسول، وإنزال الآيات، وخذلت من خذلت من الضالين فقالوا ما قالوا (٥).

وهذا يعني أنّ الشهيد جزءٌ من الرقيب، فكلُّ رقيب شهيدٌ، وليس كل شهيدٍ رقيباً، وقد أوضح الآلوسي ذلك، فقال: ((وقد نصّ بعض المحققين أنَّ الرقيب والشّهيد هنا بمعنىً واحد وهو ما فُسِّر به الشهيد أولاً، ولكن تفنّن في العبارة ليميز بين الشهيدين والرقيبين، لأنّ كونه –عليه الصّلاة والسّلام– رقيباً ليس كالرّقيب الذي يمنع ويُلزِم، بل كالشاهد على المشهود عليه، ومنعه بمجرّد القول، وأنّه تعالىٰ شأنه هو الذي يمنع منع إلزام بالأدلة والبيان)) (٦).

---

(١) كتاب العين، الفراهيدي، ص: ٨٧٩.
(٢) الكشاف، الزمخشري، ص: ٤٧٠.
(٣) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ١٦٩/٤.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٥٠٣/٧.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.

نلحظ أنّ الآلوسي يقر بترادف اللفظتين في المعنى العام وهو المشاهدة، إلا أنّهما يختلفان في الكيفيّة، إذ إنّ الشّهيد الذي يرى الأحوال، ويسمع الأقوال، لكنّه لا يملك المنع والإلزام، فيما الرّقيب هو المشاهد الراصد الذي له القدرة على منع المشاهد عليه من القيام بأفعالٍ وأقوالٍ لا يرضاها الرّقيب عن طريق نصب الأدلّة لهم، وإنزال البينات عليهم، وإرسال الرسل إليهم، لذا استعملت لفظة ((الرّقيب)) مع الله –تعالىٰ– بدلاً من الشّهيد للتفريق بينها وبين مشاهدة عيسى –عليه السّلام– المقتصرة على المنع بالقول فقط، وإلى ذلك ذهب الزمخشري أيضاً [١].

أمّا القرطبي فقد ذهب إلى أنّ الشهيد والرقيب كلاهما بمعنى: الحفيظ، إلا أنّ الرقيب يتميّز بصفة الرعاية، لأنّ أصله المراقبة أي المراعاة ومنه المرقبة؛ لأنّها في موضع الرقيب من علو المكان [٢]، وهذا توجيه حسن.

٣. الأزّ – والهزّ – والاستفزاز:

ذكر الآلوسي أنّ لفظة ((الأزّ)) في قوله تعالىٰ **(أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا)**[مريم: ٨٣]، تتفق مع لفظتي ((الهزّ)) و ((الاستفزاز)) في أصل دلالي واحد، إذ قال: ((تؤزّهم أزّاً: تغريهم وتهيجهم على المعاصي تهييجاً شديداً بأنواع التسويلات والوسواس، فإنّ الأزَّ والهزَّ والاستفزاز أخوات، معناها شدّة الإزعاج)) [٣].

وهو بذلك يتابع أبا السعود في قوله [٤]، ومن قبله الزمخشري [٥]. وأصل الأزّ في اللغة هو التهييج والإغراء، ويقال: أززت الشيء، أي: ضممت بعضه إلى بعض [٦]، أمّا الهزُّ فأصله هو: تحريك الشيء، كما تهتز القناة فتضطرب وتهتز [٧].

---

(١) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٣١٧.
(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، المجلد الثالث، ٢٤٢/٦-٢٤٣.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٧٧/١٦.
(٤) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ٢٨١/٥.
(٥) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٦٤٧.
(٦) معجم ديوان الأدب، الفارابي، ١٩٩/٤.
(٧) تهذيب اللغة، الأزهري، ١٤٨/٢.

ولم يلتفت الآلوسي إلى تأثير استعمال الهمزة في قوة معنى ((الأزّ)) على ((الهزّ))، في حين أشار إليها ابن جني عند إيراده للأمثلة في باب ((تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني)) فذكر أنّ ((تؤزّهم أزّاً)) أي: تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى تهزّهم هزّاً، واله مزة أخت الهاء، كأنّهم خصّوا هذا المعنى بالهمزة؛ لأنها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهزّ، لأنّك قد تهزّ ما لا بال له، كالجذع وساق الشجرة، ونحو ذلك)) (١).

وهذا يعني أنّ لفظتي ((الأزّ)) و ((الهزّ)) تلتقيان في معنىً عام هو الحركة، لكنّهما تختلفان في نوعها، فلفظة ((الأزّ)) تدل على الحركة المعنويّة الخاصة بالروح، من تهييج المشاعر والأحاسيس وغيرها، أمّا ((الهزّ)) فهي تدل على حركة الجسد الظاهر، ولا علاقة لها بالمشاعر، لذا تستعمل في تحريك ما ليس له احساس أيضاً، كجذع النخلة، ومنه قوله تعالىٰ (**وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ**)[مريم: ٢٥]. ولم يقل –سبحانه–: وإزّي.

٥. القذف – والرمي:

من الألفاظ التي أشار إليها الآلوسي بكونها تلتقي مع غيرها بمعنىً عام لفظة ((القذف)) في قوله تعالىٰ (**قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ**)[سبأ: ٤٨]، إذ يذكر أنّ أصل القذف: الرمي بدفع شديد، وهو هنا مجازٌ عن الإلقاء. والباء زائدة،أي: إنّ ربّي يلقي الوحي وينزله على قلب من يجتبيه من عباده سبحانه (٢).

وهذا يعني أنّ لفظتي ((القذف)) و ((الرّمي)) تلتقيان في أصل دلالي عام هو الإلقاء، إلا أنّ القذف يتميّز بكونه إلقاء بسرعة وقوّة شديدة، أمّا الرمي فيكون ببطء ورفق في الدّفع.

وهذا ما أوضحه أبو حيان بقوله: ((والقذف: الرمي بدفع واعتماد)) (٣)، أمّا أصحاب المعاجم فقد أكّدوا على ترادف اللفظتين، إذ يورد الأزهري عن الليث قوله: ((القذف: الرمي بالسهم، والحصى، والكلام، وكل شيء)) (٤)، وهكذا ذهب ابن فارس في مجمله (٥)، وابن منظور في لسانه (٦).

---

(١) الخصائص، ابن جني، ١٤٨/٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٣٤/٢٢.
(٣) البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٧٧/٧.
(٤) تهذيب اللغة، الأزهري، ٧٥/٩.
(٥) انظر: مجمل اللغة، ابن فارس، ٧٤٦/١.
(٦) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٢٧٧/٩.

والظّاهر أنّ القرآن الكريم يكثر في تصوير الحق بالقذيفة، وذلك من باب تشبيه المعنويات بالماديّات، فالحق هو شيء معنوي يصور بجسم مادي محسوس وهو القذيفة التي تكون سريعة الانطلاق وبقوة، لتدك هدفاً معلوماً، وهذه الصورة ترد في مواضع عدّة منه للدّلالة على القوّة والشدّة في تصوير المعاني (١).

أمّا الرمي فيستعمل بما هو مؤذٍ كالرمي بالحجارة والسّهم، فلما كان قول القاذف للمحصنة مؤذياً لها ولأهلها جاء التعبير القرآني بالرمي في قوله تعالىٰ **(وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ)** [النور: ٤]، للدّلالة على الإيذاء الحاصل من قذف المحصنة، فكان التعبير بالرمي أكثر انسجاماً مع سياق الآية من التعبير بالقذف (٢).

يتّضح لنا مما تقدّم أنّ الآلوسي لا يقرّ بالتطابق التام في المعنى بين الألفاظ القرآنية، إنّما يحصل بينها تقارب دلالي في المعنى العام، وتبقى لكل لفظة خاصيّة دلاليّة تنفرد بها في السياق القرآني.

ثانياً: الفروق الدّلالية بين الألفاظ:

يعتبرهذا الموضوع من المسائل المتعلقة بالترادف، فقد التمسه كثيرٌ من العلماء للتعبير عن رفضهم تطابق الألفاظ في المعنى، وكان الآلوسي من هؤلاء العلماء، إذ كانت له وقفات على فروق دلاليّة لألفاظ ظن كثير من النّاس أنّها مترادفة، فبيّن اختلاف معانيها وسياقات استعمالها، ومن ذلك ما يأتي:

١. الرسول – والنّبي:

لقد ذكر الآلوسي أنّ بين اللفظتين اختلافاً في المعنى، مستدلاً على ذلك بمجيئهما متعاطفتين في قوله تعالىٰ**(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ)** [الحج: ٥٢]، إذ قال: ((وعطف (نبيّ) على (رسول) يدل على المغايرة بينهما وهو الشائع)) (٣).

---

(١) انظر: وظيفة الصورة الفنية في القرآن، عبد السلام أحمد الراغب، فصلت للدراسات والترجمة، حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص: ١٤٢.
(٢) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، ١٦٤/٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٩/١٧.

أي: أنّ اللفظتين مختلفتان في الدّلالة؛ لأنّ العطف يقتضي المغايرة، فالمعطوف غير المعطوف عليه من جهة المعنى إلا حين تقوم قرينة قوية على توافقهما في المعنى، وأنّ العطف للتفسير، وذلك غير حاصل في الآية (١).

ويعضد الآلوسي رأيه في الفرق الدّلالي بين اللفظتين بما جاء من أثرٍ عن النبيّ –صلىٰ الله عليه وسلّم– حين سُئل عن الأنبياء، فقال: ((مائة ألفٍ وأربعة وعشرون ألفاً)) قيل: فكم الرّسل منهم؟ قال: ((ثلاثمائة وثلاثة عشر جمّاً غفيراً)) (٢).

يفهم من ذلك أنّ الآلوسي يفرق بين المفردات من حيث دلالة العموم والخصوص، فالنبي عنده أعم من الرّسول، لذا نراه يفرق بينهما بالقول: ((الرسول: ذكرٌ حرٌّ بعثه الله تعالىٰ بشرع جديد يدعو النّاس إليه. والنّبي يعمه، ومن بعثه لتقرير شرع سابق كأنبياء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى –عليه السّلام–)) (٣).

وكان أبو هلال العسكري قد بيّن فروقاً بين اللفظتين، وخَلُصَ إلى أنّ الرسالة جملة من البيان يحمله القائم بها؛ ليؤديها إلى غيره، والنبوّة تكليف القيام بالرسالة، فيجوز إبلاغ الرسالات، ولا يجوز إبلاغ النبوات (٤).

وهذا يعني أنّ النبيّ من أوحي إليه، ولم يؤمر بالتبليغ، والرسول من أوحي إليه وأُمر بالتبليغ.

وقد أنكر الآلوسي هذا القول، وعدّه مخالفاً لنصّ الآية؛ ذلك لأنّ الإرسال متعلّق بالنبيّ أيضاً فصار مأموراً بالتبليغ كالرسول، لذا فإنّ المراد بالرّسول من بعث بشرع جديد أو بكتاب، أمّا النبيّ فيراد به من بعث لتقرير شرع من قبله أو بعث بغير كتاب (٥).

---

(١) انظر: النحو الوافي، عباس حسن، ٤٧٢/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٩/١٧.
وانظر: صحيح ابن حبان، ٧٧/٢. ورواه الطبراني في المعجم الكبير، ٢١٧/٨
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٩/١٧.
(٤) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص: ٢٨٩.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٣٦٠/١٧.

٢. الشرعة – والمنهاج:

وردت هاتان اللفظتان في قوله تعالىٰ ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقد اعتمد الآلوسي في التفريق بينهما على الأصل اللغوي، فذكر أنّ الشريعة هي في الأصل: الطريق الظاهر الذي يُوْصَلُ منه إلى الماء، والمراد بها الدين، واستعمالها فيه لكونه سبيلاً سببٌ للحياة الفانية، أو لأنّه طريق إلى العمل الذي يطهّر العامل عن الأوساخ المعنوية كما أنّ الشريعة طريق إلى الماء الذي يطهّر مستعمله عن الأوساخ الحسية.

أمّا المنهاج فهو الطريق الواضح في الدّين من نهج الأمر: إذا وَضَحَ، والعطف باعتبار جمع الأوصاف [(١)].

يفهم من هذا النّص أنّ الشريعة استعملت مجازاً للدّين من أوامر ونواهي، أمّا المنهاج فاستعمل مجازاً للتعبير عن الطريقة الواضحة لتطبيق الشّريعة، فاللفظتان مترادفتان متكاملتان.

وقد نقل عن المبرد قوله: أنّ الشريعة: ابتداء الطريق، والمنهاج: الطريق المستقيم [(٢)]، وإلى ذلك ذهب السجستاني في غريبه [(٣)].

فيما روي عن ابن عبّاس –رضي الله عنهما– أنّه قال: الشرعة، السبيل، والمنهاج: السُّنَّة[(٤)].

ويبدو مما تقدّم أنّ الآلوسي قد رجح عدم ترادف لفظتي ((الشرعة والمنهاج))، فهناك فروق دلاليّة بينهما، وتكرارهما بالعطف في الآية يدل على ذلك.

٣. التفسير – التأويل :

دأب بعض علماء اللغة والتفسير على تعريف أحد اللفظين بالآخر، فيما ذهب آخرون إلى التفريق بينهما، وقد نقل الآلوسي هذا الاختلاف، فذكر فيه أقوالاً عدّة، وكالآتي:

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٣٤/٧.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) انظر، غريب القرآن، السجستاني، ص: ٢٩٢.
(٤) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطيّة، ٢٠١/٢.

أولاً: أنّهما بمعنىً واحد، وقد نسب هذا القول إلى أبي عبيدة [(١)]، وإلى ذلك ذهب الواحدي أيضاً، فقال: ((التأويل: التفسير، ومعناه: ما يؤول إليه الشيء، أي: يرجع)) [(٢)].

ثانياً: التفسير أعمّ، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها في الكتب الإلهية وغيرها، والتأويل في المعاني والجمل في الكتب الإلهية خاصة، وهو قول الراغب [(٣)].

وقد نقل ابن عطيّة هذا القول بصيغة التضعيف ((قيل))، وزاد عليه بأنّ التأويل يستعمل في الرؤيا [(٤)].

ثالثاً: التفسير: القطع بأنّ مراد الله تعالى ١ كذا، والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، ونسب هذا القول للماتريديّ [(٥)]. وهذا ما نقله الإبياري أيضاً [(٦)].

رابعاً: التفسير ما يتعلّق بالرواية، والتأويل ما يتعلّق بالدّراية [(٧)]. وهذا ما رجّحه ابن عطية، معلّلاً ذلك بأنّ التفسير معناه: الكشف والبيان، والكشف عن مراد الله تعالىٰ لا نجزم به إلا إذا ورد بطريق مأثور، والتأويل: ملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل، والترجيح يعتمد على الاجتهاد [(٨)].

أمّا الآلوسي فقد أنكر هذا الترجيح، لاعتماده على المعنى اللغوي، وعلل ذلك بالقول: ((وإن كان الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة، فلا أظنّك في مريةٍ من ردّ هذه الأقوال، أو بوجه ما، فلا أراك ترضى إلا أنّ في كلّ كشفٍ إرجاعاً وفي كلّ إرجاعٍ كشفاً، فافهم)) [(٩)].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٣/١.
(٢) الوسيط، الواحدي، ٤١٤/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٣/١.
(٤) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٥/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٣/١.
وانظر: تأويلات أهل السنة، الماتريدي، أبو منصور محمد (ت ٣٣٣هـ)، المحقق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦هـ، ١٨٥/١.
(٦) انظر: الموسوعة القرآنية، الإبياري، ٥/٩.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٣/١.
(٨) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٥/١.
(٩) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٣/١.

لذا نراه يلتجأ إلى العرف في التفريق بين اللفظتين، فيقول: ((وعندي أنّه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف، فكل الأقوال فيه ما سمعتها وما لم تسمعها مخالفة للعرف اليوم، إذ قد تعارف من غير نكير أنّ التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية، تنكشف من سُجُفِ العبارات للسالكين، وتنهل من سُحُب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك)) (١).

وهذا يعني أنّ التأويل –عنده– لا يكون عن طريق الاجتهاد بأدلة من علوم دنيوية مكتسبة، بل هو علم ربّاني، يقذفه الله تعالىٰ في قلوب العابدين الطائعين، وعكسه التفسير.

يرى الباحث أنّ الآلوسي في رأيه هذا قد طغت عليه ميولاً اعتقاديّة، وغابت عنه ثقافته اللغوية، فجانب الصّواب، والصحيح –عندي– أنّ التفسير بيانُ لفظٍ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل: توجيه لفظ متوجه إلى معانٍ مختلفة إلى واحدٍ منها بما ظهر من الأدلة(٢).

٤. الوفاة – الموت :

لقد فرق الآلوسي بين اللفظتين تفريقاً دقيقاً عند تفسيره قوله تعالىٰ (**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**)[الزمر: ٤٢]، إذ يشير إلى أنّ الوفاة أعمّ، ومعناها: أنّ الله تعالىٰ يقبض الأنفس عن الأبدان بأن يقطع تعلقها عنها، فلا تستطيع التصرف فيها، وهذا يحدث في أمرين (٣):

أحدهما: وفاة حين الموت، ويعني به قطع لتعلقها به تعلق التصرف ظاهراً وباطناً.

ثانيهما: وفاة في وقت النوم، وهو قطع لذلك ظاهراً فقط.

أي: أنّ الوفاة هي قبض النّفس وفصلها عن الجسد، فلا تستطيع بعد ذلك التحكم فيه، فإن لم تعُدْ تتحكم به داخلياً من حيث الشهوات والتنفس، وخارجياً فلا يشعر بما يحيط به، وبصورة مستمرة، فهو الموت، وقد عبّر عنه بلفظة ((حين))؛ لكونه شيئاً واحداً في أول زمان الموت وبعد مضي أيام منه(٤).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٣/١.
(٢) معجم الفروق، العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (ت ٣٩٥هـ)، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ، ص: ١٣٠.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٤٤٢/٢٣.
(٤) المصدر نفسه.

أمّا إذا فقد الحيّ شعوره بمن حوله، وبصورة مقطعة مع بقاء مظاهر الحياة في الجسد –كالتنفس مثلاً– فهو النوم، وقد عبّر معه بلفظة ((في))؛ لكونه يتفاوت في أول وقت النوم وبعد مضي زمان منه قوةً وضعفاً.

وهذا ما أكّده الزجاج بقوله: ((وفاة الموت التي قد فارقتها النفس التي بها الحياة. والحركة، والنَّفَسُ الذي تميّز بها، والتي تتوفى في النوم نفس التمييز لا نفس الحياة؛ لأنّ نفس الحياة إذا زالت زال معها النَّفَسُ، والنائم يتنفّس، فهذا الفرق بين توفّي نفس النائم في النوم ونَفْس الحيّ))(١).

يتّضح مما تقدّم أنّ الآلوسي يفرق بين لفظتي ((الوفاة-والموت)) من حيث الخصوص والعموم، وهذا تفريقٌ حسن، لكننا يمكن أنْ نضيف عليه بأنّ الوفاة هي حالة فقدان الوعي عند الإنسان فلا يعلم ما يدور حوله من أحداث، مما يؤدي إلى توقف جريان القلم والتكليف عليه، لذا لا يطلق هذا اللفظ إلا على الإنسان حصراً، فلا نقول –مثلاً–: توفى الحيوان، وإنّما نقول: مات، لكون معنى الموت يصدُقُ عليه، وعلى كل خلقِ الله تعالىٰ، فيما معنى الوفاة تطلق على الإنسان فقط –والله أعلم– .

٥. القوم – الملأ :

وردت هاتان اللفظتان معاً في قوله تعالىٰ **(قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ)** [الأعراف: ٦٠]، وهذا يدل على اختلافهما في الدّلالة، وقد فرّق الآلوسي بينهما من حيث العموم والخصوص فذكر عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ)** [البقرة: ٥٤]، أنّ القوم: اسم جمع لا واحد له من لفظه، وإنّما واحده امرؤ، وقياسه أن لا يُجمع، ...، والمشهور اختصاصه بالرجال لقوله تعالىٰ **(لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ)** مع قوله **(وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ)** [الحجرات: ١١]، وقال زهير (٢):[الوافر]

وَما أَدري وَسَوفَ إِخالُ أَدري أَقَومٌ آلُ حِصنٍ أَم نِساءُ (٣)

---

(١) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٣٥٦/٤.
(٢) ديوان زهير، ص: ٧٣.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٧٣/٢.

فأخرج النّساء من القوم، وقد اعترض على ذلك، بأنّ القوم في عامّة القرآن أريد به الرجال والنساء جميعاً، إذ لا اختصاص له بهم، لأنّ قوم كلّ نبيٍّ رجال ونساء، وقد ردّ الآلوسي على دليلهم هذا بأنّ الصّواب اختصاص القوم بالرجال، واندراج النساء على سبيل الاستتباع والتغليب، والمجاز خيرٌ من الاشتراك، وسمي الرجال قوماً؛ لأنّهم يقومون بما لا يقوم به النساء(١).

أمّا ((الملأ)) فيذكر الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ (أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ)[البقرة: ٢٤٦] أنّ ((الملأ من القوم وجوههم وأشرافهم، وهو اسم للجماعة لا واحد له من لفظه، ...، وإنّما سُمّي الإشراف بذلك لأنّ هيبتهم تملأ الصدور، أو لأنّهم يتملئوون، –أي: يتعاونون– بما لا مزيد عليه))(٢).

فالملأ يُشترط فيهم علو المنزلة وشرفها مما أضيفوا إليه، وعليه فإنّ لفظه خاص، والقوم عام، فبينهم صفة العموم والخصوص. وكان أبو هلال العسكري قد أنكر الترادف بين اللفظتين، فذكر أنّ الملأ الأشراف الذين يملأون العيون جمالاً والقلوب هيبة، أمّا القوم فهم الرجال الذين يقوم بعضهم مع بعض في الأمور ولا يقع على النساء إلا على وجه التبع(٣).

والحق أنّ كل لفظة منهما تؤدي معنىً مغايراً للأخرى في الاستعمال القرآني، فمن متشابهالنظم فيها قوله تعالىٰ (إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ) [النمل: ١٢]، وقوله تعالىٰ (إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ) [القصص: ٣٢].

ولا شك أنّ الآيتين مختلفتان في المعنى، إذ لا يجوز حمل معنى لفظة ((القوم)) على ((الملأ))، ولا العكس، فكلٍ منهما مقصودةٌ في موضعها، لذا يميل الباحث إلى القو ل بأنّ الآيات التي سبقت آية النمل تضمنت معجزات موسى –عليه السّلام– كلها، وهي تسعُ آيات، وهذه الآيات إنّما كانت منبهة وموجهة لقوم موسى عامة، فناسب استعمال ((القوم)) في الآية، لأنّهم جميعاً معنيون بالتبصر والنذير بهذه الآيات وما وراءها.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٧٣/٢.
(٢) المصدر نفسه، ٣٥٧/٣.
(٣) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص: ٢٨٠.

أمّا المعجزة التي سبقت آية القصص؛ فإنّها كانت مختصة بآية العصا، وفيها موضع تحدّي للسحرة خاصة، فناسب استعمال ((الملأ)) في هذه الآية ـــ والله أعلم ـ [١].

ب. الاشتراك اللفظي:

ويسمى ـ أيضاً ـ المشترك اللفظي، ويعد من المظاهر الدّلاليّة البارزة في اللغة العربية واللغات الأخرى، لذا حظي بعناية الدارسين قديماً وحديثاً.

تعريفه:

لقد عرّفه ابن فارس بقوله: ((أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر)) [٢]، أي: أن تسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو: ((عين ماء)) و ((عين المال)) و ((عين السحاب)) [٣].

وذكره الجرجاني في التعريفات، فقال: ((المشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير)) [٤]، ويفهم من هذا التعريف أنّه لولا تنوع الاستعمال لما تنوع معناه، لأنّ اتحاد صورته مع اتحاد استعماله ما كان لينتج إلا اتحاد معناه، ولكنّ الصورة وحدها تماثلت في المشترك، بينما تغايرت طرائق استعمالها، وعلى ذلك فإننا يمكن أن نقول: ((المشترك هو ما اتحدت صورته واختلف معناه)) [٥].

ولم يكن أهل اللغة وحدهم مهتمين بالمشترك اللفظي، كذلك اهتمّ به أصحاب العقائد والأصول، فهذا ابن تيمية ـــ رحمه الله ـ يحدّه بالقول: ((أَنْ يكون اللفظ دالاً على معنيين من غير أن يدل على معنىً مشترك بينهما)) [٦].

---

(١) انظر: البحث الدّلالي في توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، أحمد إبراهيم صاعدد، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية التربية، جامعة بغداد، سنة ٢٠٠٨م، ص: ٣٤٧.
(٢) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٢٠٧.
(٣) المصدر نفسه، ص: ٥٩.
(٤) التعريفات، الجرجاني، ص: ٢١٥.
(٥) انظر: دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، ص: ٣٠٢.
(٦) مجمع الفتاوى، ابن تيمية، تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٥، ٤١٦/٢٠.

ويبدو أنّ شيخ الإسلام قد غفل أن يكون للفظ أكثر من معنيين، لذا كان الأولى أن يقول: ((على معنيين أو أكثر)) (١). أمّا أهل الأصول فقد نقل السيوطي تعريفهم للمشترك ((بأنّه اللفظ الواحد الدّال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة)) (٢).

وعقب الدكتور صبحي الصالح على هذا القول بعد أن ذكره فقال: ((لعلّ تعريف أهل الأصول للمشترك هو أدقُّ ما يحدّ به)) (٣).

وهذا يعني اهتمام المحدّثين بالمشترك أيضاً، لذا نجد الدكتور علي وافي يعرفه فيقول: ((هو أن يكون للكلمة الواحدة عدّة معانٍ تطلق على كل واحد منها على طريق الحقيقة لا المجاز، وذلك كلفظ ((الخال)) الذي يطلق على أخ الأم، وعلى الشامة في الوجه، وعلى السّحاب، وعلى البعير الضخم، وعلى الأكمة الصغيرة)) (٤).

يتّضح من التعريفات السابقة للمشترك أنّ عموده هو الدلالة، لأنّ الكلمة الواحدة تدل على معنىً واحد أو أكثر، وهذا يعني أنّ اللفظ في أول وضعه كان يدل على معنىً واحد، وهو أصله، ثم تولد منه معانٍ عدّة، وهذا التوالد هو ما نسمّيه ((تطوّر المعنى))، وهذا التطور يسير ببطء وتدرج، فتغيّر مدلول الكلمة –مثلاً– لا يتم بشكل فجائي وسريع، بل يستغرق وقتاً طويلاً، ويحدث عادة في صورة تدريجية فينتقل إلى معنى آخر قريب منه، وهذا إلى ثالث متّصل به، وهكذا .... (٥).

---

(١) انظر: فقه اللغة –مفهومه وموضوعاته وقضاياه- ، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص: ١٧٧.

(٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ٢٩٢/١.

(٣) دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، ص: ٣٠٢.

(٤) فقه اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، ص: ١٤٥.

(٥) انظر: المشترك اللفظي في الحقل القرآني، عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ص: ٩.

موقف العلماء من وجود المشترك اللفظي :

اختلف الباحثون في ورود المشترك اللفظي في اللغة العربية عامة، وفي القرآن الكريم خاصة، –كما اختلفوا من قبله في الترادف–، إذ أثبته قومٌ وأنكره آخرون، ولكلٍّ منهما أدلّته.

وقد نقل هذا الاختلاف جمعٌ غفيرٌ من أهل اللغة والأصول، ومنهم ابن تيم ﷺ، إذ قال: ((فمن النّاس من ينازع في وجود معنى هذا في اللغة الواحدة التي تستند إلى وضع واحدٍ؛ ويقول: إنّما يقع هذا في موضعين كما يُسمِّي هذا ابنه باسم، ويُسمِّي آخر ابنه بذلك الاسم)) [١].

يفهم من هذا النّص أنّ شيخ الاسلام –رحمه الله– من الفريق الذي يقرُّ بوجود المشترك في اللغة، وأنّ اختلاف الدلالة في اللّفظ الواحد يعود إلى اختلاف مواضع استعماله، ويؤكّد موقفه هذا في قوله في موضع آخر: ((إنّ الأسماء المتفقة اللفظ قد يكون معناها متبايناً وهي المشتركة اشتراكاً لفظياً كلفظ (سهيل) المقول على الكوكب وعلى الرجل)) [٢].

وأشار السيوطي –أيضاً– إلى هذا الاختلاف فقال: ((واختلف النّاس فيه، فالأكثر على أنّه ممكن الوقوع؛ لجواز أنْ يقع إمّا من واضعَين، بأن يضع أحدهما لفظاً لمعنىً، ثمّ يضعه الآخر لمعنىً آخر، ويشتهر ذلك اللفظ بين الطّائفتين في إفادته المعنيين، وهذا على أنّ اللغات غير توقيفيّة.

وأمّا من واضعٍ واحد، لغرض الإبهام على السّامع، حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة)) [٣].

وهذا يدل على أنّ الاشتراك اللفظي في اللغة الواحدة إنّما يعني أنّ للفظ الواحد معنى واحد أصلي، وآخر مجازي.

ويعتبر سيبويه (ت ١٨٠هـ) أوّل المؤيدين لوجود هذه الظاهرة، إذ أشار إليها في كتابه عندما قال: ((إنّ من كلامهم .... اتفاق اللفظين والمعنى مختلف)) [٤].

---

(١) مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، ٤١٦/٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ٤٢٧/٢٠.
(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ٢٩٢/١.
(٤) الكتاب، سيبويه، ٢٤/١.

ويتبعه في ذلك المبرد (ت ٢٨٥هـ) [١]، وابن فارس (ت ٣٩٢هـ) [٢]، وهناك من المحدثين مَنْ رأى ورود المشترك في اللغة، ومنهم الدكتور علي عبد الواحد وافي الذي ذكر أنّ: ((من المتعسّف محاولة إنكار المشترك إنكاراً تاماً، وتأويل جميع أمثلته تأويلاً يخرجها من هذا الباب ..... غير أنّه لم يكثر ورود المشترك في اللغة العربية على التي ظنَّ هذا الفريق أنّها من قبيل المشترك اللفظي يمكن تأويلها على وجه آخر يخرجها من هذا الباب)) [٣].

وهذا يعني أنّ المشترك اللفظي –عنده– حقيقة واقعة في اللغة لا يمكن إنكارها، إلا أنّه يذهب إلى أنَّ وروده في اللغة ليس بالكثير الواسع كما يقول بذلك المجيزون له والمفسرون.

أمّا الفريق الآخر المنكر للمشترك اللفظي فقد ضيقوا مفهومه، وأخرجوا كل ما يمكن ردّ معانيه إلى معنى واحد.

وكان ابن درستويه (ت ٣٤٧هـ) على رأس هذا الفريق، فقد أنكر أنْ يكون للفظ ((وجد)) معانٍ كثيرة ومختلفة رواها اللغويون فيه، وهي: العثور على الشيء، والغضب، والعشق، ويقول في شرح فصيح ثعلب: ((فظنّ من لم يتأمل المعاني، ولم يتحقق الحقائق، أنَّ هذا لفظ واحد، قد جاء لمعانٍ مختلفة، وإنَّما هذه المعاني كلها شيء واحد، وهو إصابة الشيء خيراً كان أو شرّاً)) [٤].

كما يقول أيضاً: ((فإذا اتفق البناءان في الكلمة والحروف، ثمّ جاءا لمعنيين مختلفين، لم يكن بد من رجوعهما إلى معنىً واحد، يشتركان فيه، فيصيران متّفقي اللفظ والمعنى)) [٥].

---

(١) ما اتفقت ألفاظه واختلف معناه في القرآن المجيد، المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد النحوي (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: عبد العزيز الميمني الراجكوتي الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، سنة ١٣٥٠هـ، ص: ٣.
(٢) انظر: الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٢٠٧.
(٣) فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، ص: ١٤٦.
(٤) تصحيح الفصيح وشرحه، ابن درستويه، عبد الله بن جعفر (ت ٣٤٧هـ)، تحقيق: د. محمد بدوي المختون، مراجعة د. رمضان عبد التواب، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص: ١٨٨. وانظر: فصول في فقه العربية، د. رمضان عبد التواب، ص: ٣٢٥
(٥) تصحيح الفصيح وشرحه، ابن درستويه، ص: ١١٢.

نلحظ أنّه ينكر أغلب الألفاظ المشتركة، ويعمد إلى تأويل ما ورد منها في اللغة، وذلك بجعل أحد معانيها حقيقياً والآخر مجازاً، وحجّته في ذلك ((أنّ اللغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدلالة على معنيين مختلفين أو أحدهما ضد الآخر لما كان ذلك إبانة، بل تعمية وتغطية، ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل، فيتوهّم من لا يعرف العلل أنّ اللفظ وضع لمعنيين، والسماع في ذلك صحيح عند العرب، وإنّما يجيء في لغتين، أو لحذف واختصار في الكلام حتى اشتبه في اللفظ وخفي ذلك على السامع، فتأويل فيه اللفظ)) (١).

يفهم من هذا الكلام أنّ ابن درستويه لم يكن منكراً للمشترك جملة، وإنّما حاول تضييق مفهومه، إذا أخرج منه كل ما أمكن ردّ معانيه إلى معنىً واحد.

وتابعه في ذلك أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، الذي قال: ((اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، ينبغي ألا يكون قصداً في الوضع، ولا أصلاً، ولكنّه من لغات تداخلت، أو أنْ تكون كل لفظة تستعمل بمعنىً، ثم تستعار لشيء، فتكثر وتغلب، فتصير بمنزلة الأصل)) (٢).

وفي ضوء ما تقدّم نستطيع القول أنّ ابن درستويه وأبا علي الفارسي كانا من المقتصدين في القول بالمشترك، لا من المنكرين له، فهما يريان أنّ احتمال اللفظة لمعانٍ متعدّدة يعود لأسباب، وعلل لغويّة، منها اختلاف اللهجات، والاستعمال المجازي، والاقتراض اللفظي من اللغات المختلفة، إضافة إلى التطور اللغوي(٣).

ولقي موقف ابن درستويه ومن تابعه اتجاه المشترك تأييداً من بعض الباحثين المحدثين، فقد استحسنه الدكتور إبراهيم أنيس قائلاً: ((كان ابن درستويه محقاً حين أنكر معظم تلك الألفاظ التي عدّت من المشترك اللفظي، واعتبرها من المجاز، فكلمة الهلال حين تعبّر عن هلال السّماء، وعن حديدة الصّيد التي تشبه في شكلها الهلال .....، لا يصح إذاً أن تعدّ من المشترك اللفظي؛ لأنّ المعنى واحد في كل هذا، وقد لعب المجاز دوره في كل هذه الاستعمالات)) (٤).

---

(١) تصحيح الفصيح وشرحه، ابن درستويه، ص: ١١٢.
(٢) المخصص، ابن سيدة، ١٧٣/٤.
(٣) انظر: فصول في فقه العرية، د. رمضان عبد التواب، ص: ٣٣٢/٣٢٦.
(٤) دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٨٤م، ص: ٢١٤.

وهذا يعني أنّه لا ينكر وجود المشترك اللفظي في اللغة، بل يرى أنّه محدد فيها، يقع في لفظة تؤدي إلى معنيين مختلفين كل الاختلاف، ليس بينهما أدنى ملابسة أو أيِّ علاقة، ويتّضح ذلك في قوله: ((إذا ثبت لنا من النّصوص أنّ اللفظ قد يعبّر عن معنيين متباينين كلّ التباين، سمينا هذا بالمشترك اللفظي، أمّا إذا اتضح أنّ أحد المعنيين هو الأصل وأنّ الآخر مجاز له فلا يصح أنْ يعدّ هذا من المشترك اللفظي في حقيقة أمره)) (١).

نلحظ مما تقدّم أن الاختلاف الحاصل بين العلماء حول المشترك لم يكن من باب الوجود والعدم، وإنّما كان في مضمون هذا المصطلح، لأنّ منهم من اتّسع فيه، وهم الغالبية، فشمل ما وضع في الأصل، وهو ما يسمى بالمشترك الحقيقي. وما نتج عن تغييرات لهجية وصوتية وتطوّرات دلاليّة، ومنهم من حدّد مفهومه وقصره على أصل الوضع. أمثال ابن درستويه ومن تابعه. بجعل معاني الألفاظ المشتركة الناتجة عن طروء عوامل التطور الدّلالي من قبيل المشترك غير الحقيقي ((المجازي))، وتلك المعاني المجازية عرفت في الدّراسات القديمة باسم ((الوجوه و النّظائر))(٢).

والحق في كلّ ذلك هو أنّ ما ذهب إليه ابن درستويه هو الحق، فالعرب ليس لديها وقتاً لتضع معانٍ متعدّدة للفظة واحدة في آنٍ واحد، كما أنّ ليس من صفاتها أن توهم السامعين بمعانٍ متعدّدة للفظة واحدة، لذا فإنّ اللفظ له أصل حقيقي واحد، يصرف إليه الذهن مباشرة، ولكن قد يستعمل لمعانٍ مجازية أخرى، وحينئذٍ لا بد له من قرينة تصرفه عن معناه الحقيقي.

وقد نبّه ابن الأثير (ت ٦٧١هـ) إلى ذلك في معرض حديثه عن المشترك اللفظي، فقال: ((يجب على صاحب هذه الصناعة أنْ يراعي في كلامه مثل هذا الموضع، وهو من جملة الألفاظ المشتركة التي يُحتاج في إيرادها إلى قرينة تُخصِّصها ضرورة)) (٣).

يفهم من هذا النص أنّه يُلزم عند إيراد لفظة مشتركة. وجود قرينة دلاليّة لتحديد معناها الذي يقصده المتكلم من بين معانيها المتعدّدة.

---

(١) دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٨٤م، ص: ٢١٣.
(٢) انظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم تأريخ وتطور، د. عبد الرحمٰن مطلك الجبوري، البينة للطباعة والنشر، بغداد، سنة ١٩٨٥م، ص: ٧٢.
(٣) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، ٢٠٤/١.

ويعدّ السياق من أهم القرائن التي لها الأثر في تعيين معنىً واحد من معاني اللفظة المشتركة بين الحقيقة والمجاز، وبدونه يكون معناها الأصلي هو الوارد في الذهن، لا كما ظنَّ المستشرق ستيفن أولمان بأنّها تبقى بدون السياق لا معنى لها، إذ قال: ((إذا تصادف أنْ اتفقت كلمتان أو أكثر في أصواتها اتفاقاً تاماً، فإنّ مثل هذه الكلمات لا يكون لها معنىً البتة دون السياق الذي تقع فيها)) (١).

موقف الآلوسي :

اهتمّ صاحب روح المعاني بهذه الظاهرة عند تفسيره الآيات القرآنية، وأشار إليها بمصطلحي ((المشترك اللفظي)) و ((الاشتراك اللفظي)) صراحة عند وقوفه على بيان قوله تعالىٰ**(وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ)** [النساء: ٢٢]، إذ ذكر أنّ الناس اختلفوا في مفهوم النكاح لغة على قولين (٢): **أحدهما:** أنّه مشترك لفظي بين الوطء والعقد، وهو ظاهر كلام كثير من اللغويين، ومدعي الاشتراك اللفظي يقول: تحقق الاستعمال والأصلُ حقيقة.

أمّا **القول الثاني** فهو أنْ يكون مجازاً في أحدهما، حقيقة في الآخر حيث أمكن، وهذا أولى من الاشتراك.

واختلفوا في أي المعنيين هو الأصل، فذهبت الشافعيّة إلى أنّ العقد هو الأصل، وفي الوطء مجازٌ. فيما قالت الحنفيّة بالعكس، ولا ينافيه تصريحهم بأنّه حقيقة في الضَّم، لأنّ الوطء في أفراده والموضوع للأعم حقيقة في كل من أفراده، على ما أطلقه الأقدمون (٣).

نلحظ أنّ الآلوسي يشير إلى أنّ المشترك اللفظي كلام كثير من علماء اللغة، وهذا يعني أنّه لا ينكر رأي وقوعه في اللغة، ووجوده في القرآن الكريم، لكن يبدو من تناوله لأمثلته أنّه من المؤيدين لابن درستويه في إخراج أغلب المشترك اللفظي وعدّه من باب المجاز، وهو بذلك يعدّ من المضيقين لمفهومه، ووقوعه في اللغة، وفي القرآن، ويتبيّن لنا هذا من خلال وقفاته التفسيرية على الألفاظ المشتركة في الآيات القرآنية ومنها:

---

(١) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: د. كمال بشر، الناشر: مكتبة الشباب، سنة ١٩٧٥م، ص: ٦٠.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٠٢/٥.
(٣) المصدر نفسه.

١. القَرْء :

لقد أورد الآلوسي لهذه اللفظة ثلاثة معانٍ، وذلك عند تفسيره قوله تعالى **(وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)**[البقرة: ٢٢٨]، وهي :

أولاً: ((الحيض)) ويستدل على ذلك بالحديث النبوي الشريف، فقد رُوي أنّ فاطمة ابنة أبي حُبيش قالت: يا رسول الله إنّي امرأة استحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال –صلىٰ الله عليه وسلّم–: ((لا، دعي الصلاة أيّام أو قرائِكِ [١])) [٢]. بمعنى دعي الصلاة أيام إقبال حيضك [٣].

ثانياً: الطهر الفاصل بين الحيضين، ويستدل على ذلك بقول الأعشى [٤]: [الطويل]

أفي كلِّ عامٍ أنتَ جاشمُ غزوةٍ تشدُّ لأقصاها عزيمَ عزائكا
مورِّثةٍ مالاً وفي الجيّ رفعةٌ لما ضاع فيها من قروء نسائكا

أي: أطهارهنَّ؛ لأنها وقت الاستمتاع، ولا جماع في الحيض في الجاهليّة أيضاً [٥].

ثالثاً: الانتقال من الطّهر إلى الحيض لاستلزامه كل واحدٍ منهما، وهذا هو أصل معناه، ويستدل على ذلك بقول الراغب: ((إنّ الطاهر التي لم تر الدم لا يقال لها ذات قرْء، والحائض التي استمر لها الدم لا يقال لها ذلك أيضاً)) [٦].

فيما ذكر الطبري أنّ أصل القرء في كلام العرب؛ الوقت لمجيء الشيء المعتاد مجيئه لوقت معلوم، والإدبار الشيء المعتاد إدباره لوقت معلوم [٧]. وقد استبعد الشهاب هذا القول فذكر أنّه قيل أصل معناه الوقت فلذا يستعمل للحيض والطهر، فلا يخفى بعده [٨].

---

(١) سنن الدارقطني، الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن دينار البغدادي (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ٣٩٤/١. الحديث رقم: ٨٢٢.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٦/٣-٢٨٧.
(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٥٣٤/٢.
(٤) ديوان الأعشى، ص: ١٣٢. وفيه (الحمد) بدل (الحيّ).
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٢٨٧/٣.
(٦) المصدر نفسه. وانظر: المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، ص: ٦٦٨.
(٧) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٥٣٣/٢.
(٨) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، الشهاب، ٣١٠/٢.

أمّا ابن عطيّة فقد ذكر أنّ القرء مأخوذ من قرء الماء في الحوض وهو جمعه، فكأنّ الرحم تجمع الدّم وقت الحيض، والجسم يجمعه وقت الطهر [١]. وتابعه السمين الحلبي في ذلك [٢].

نلحظ أن الآلوسي يضع أصلاً دلالياً حقيقياً للفظة ((قروء))، ومعانٍ مجازيّة أخرى يحدّدها السياق الذي استعملت فيه.

٢. جَرَم :

وردت هذه اللفظة في قوله تعالىٰ **(وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآَنُ قَوْمٍ)**[المائدة: ٢]، وقد ذكر لها الآلوسي ثلاثة أوجه في دلالتها:

أولاً: أنّها بمعنى ((الحمل))، أي: لا يحملنَّكم، كما فسره به قتادة، ونُقل عن ثعلب والكسائي وغيرهما، وأنشدوا له بقوله [٣]:[الكامل]

ولقد طعنتَ أبا عيينةَ طعنةً   جرَمَتْ فزارةَ بعدَها أنْ تغضبا

فجرم على هذا يتعدى لواحدٍ بنفسه، وإلى الآخر بـ((على)) [٤].

لذا قال أبو عبيد: ((يقال: جرمني فلان على أن صنعت كذا، أي: حملني)) [٥].

ثانياً: ((الكسب))، والمعنى: لا يكْسِبنَّكم، وجرَمَ جار مجرى كسب في المعنى والتعدي إلى مفعول واحدٍ وإلى اثنين، يقال: جرم ذنباً، نحو: كسبه، وجرِمْتُه ذنباً، نحو: كسبتُه إياه. خلا أنّ جرمَ يستعمل في كسْبِ ما لا خير فيه، وهو السبب في إيثاره ها هنا على الثاني، ومنه الجريمة [٦].

وهذا المعنى هو اختيار الفرَّاء [٧]، ونقله ابن عادل، فقال: ((ومنه فلان جريمة أهله، أي: كاسبهم)) [٨].

---

(١) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٣٠٤/١.
(٢) انظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحبي، ٤٤٠/٢.
(٣) البيت لأبي أسماء بن الضريبة أو لعطية بن عفيف، انظر: شرح أبيات سيبويه، السيرافي، يوسف بن أبي سعيد الحسن بن المزربان (ت ٣٨٥هـ)، المحقق: د. محمد علي الريح هاشم، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، سنة ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ١٣٤/٢.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤/٧.
(٥) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، ١٠/٤.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤/٧.
(٧) انظر: معاني القرآن، الفرّاء، ٢٩٩/١.
(٨) اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ١٨١/٧.

ثالثاً: القطع، وهو أصل مادته؛ لأنّ الكاسب ينقطع لكسبه [(١)].

وإلى ذلك ذهب الطنطاوي فقال: ((وأصل الجرم: قطع الثمرة من الشجرة، أطلق على الكسب؛ لأنّ الكاسب ينقطع لكسبه)) [(٢)].

يتبيّن لنا أنّ الآلوسي أعطى دلالات متعدّدة للفظة ((جرم))، لكنّها ليست من باب المشترك اللفظي، بل جعل لها أصلاً دلالياً واحداً يجمعها وهو القطع، وباقي المعاني إنّما هي مجازية يدل عليها السياق، وهي تختلف باختلاف الاستعمال والتركيب.

٣.الصلاة :

وردت هذه اللفظة في مواضع عدّة من القرآن الكريم، منها ما جاء في قوله تعالىٰ **(هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا)** [الأحزاب: ٤٣]، وقد ذكر لها الآلوسي دلالات متعدّدة تبعاً للجهة التي يصدر منها حدث اللفظة، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: إن كانت صادرة من الله –تعالىٰ– على عباده فهي بمعنى ((الرحمة))، وقد روى ذلك عن ابن عبّاس –رضي الله عنهما–، وهو القول المشهور فيها [(٣)].

واعترض على هذا القول بأنّ الله –تعالىٰ– غاير بينهما بقوله: **(أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ)** [البقرة: ١٥٧]، للعطف الظاهر في المغايرة [(٤)].

وأجاب الآلوسي عن ذلك بأنّه ليس المراد بتفسير ((صلىٰ)) بـ ((رحم)) إلا بيان أنّ المعنى الموضوع له ((صلىٰ)) هو الموضوع له ((رَحِمَ)) مع قطع النظر عن معنى التعدّي واللزوم، فإنّ الرديفين قد يختلفان في ذلك وهو غير ضار [(٥)].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٤/٧.
(٢) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧م، ٣٠/٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٦١/٢١.
(٤) المصدر نفسه، ٣٦٢/٢١
(٥) المصدر نفسه.

وهذا يعني أنّ هناك فرقاً بينهما، وهو أنّه يحسن تعدية ((صلىٰ)) بـ ((على)) دون ((رَحِمَ)) لِما في الأول من ظهور معنى التحنُّن والتعطُّف. والعطف لأنّ الصلاة رحمة خاصة، إلا أنَّهما يلتقيان في معنىً عام هو الرحمة، وقد نصّ على ذلك بقوله ﴿وَكانَ بالمُؤْمِنينَ رَحيما﴾ فدل على أنّ المراد بالصلاة الرحمة [١].

فيما ذهب الطبري إلى أنّ المراد من صلاة الله –تعالىٰ– على عباده هو المغفرة، ويستدل على ذلك بما روي عن النبي –صلىٰ الله عليه وسلّم– أنّه قال: ((اللهم صلِّ على آل أبي أوفى)) [٢]، يعني: اغفر لهم [٣].

وهذا قولٌ فيه نظر؛ لأنّ المغفرة لا تتعدى بـ ((على)) وإنّما باللام، فنقول: ((اغفر لهم))، والصحيح –عندي– في كل ما تقدّم أنّ صلاة الله –تعالىٰ– على عباده، هي ذكرهم والثناء عليهم في السماوات والأرض [٤].

ثانياً: الصلاة من الملائكة على المؤمنين استغفار، وهو داخلٌ في الرحمة، إذ لا ريب في أنّ استغفار الملائكة –عليهم السّلام– ودعاءهم للمؤمنين ترحم عليهم، وأمّا أنّ ذلك سبب للرحمة لكونهم مجابي الدعوة [٥].

فيما ذهب الماوردي في أحد قوليه أنّ صلاة الملائكة هو دعاؤهم [٦].

ثالثاً: الصلاة من مؤمني الإنس والجن دعاء [٧]، وهو قولٌ فيه نظر، لكون صلاة العبد مشروطة بالتوجه إلى مكانٍ يفرضه المعبود وبأركان معيّنة، فيما الدّعاء مطلق بدون شروط أو وقت معيّن مفروض.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٦٢/٢١.
(٢) سنن ابن ماجة، ابن ماجة، ٥٧٢/١. رقم الحديث: ١٧٩٦، وحكم الألباني: صحيح. انظر: المصدر نفسه.
(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٥٢/٢.
(٤) انظر: النكت والعيون، الماوردي، ٤١٠/٤.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٣٦١/٢١.
(٦) انظر: النكت والعيون، الماوردي، ٤١٠/٤.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٣٦١/٢١.

وجوّز الآلوسي على رأي من قال بالمشترك اللفظي بأن يراد بالصلاة في الآية معنيان، هما أولاً: الرحمة، وثانياً: الاستغفار [١].

إلا أنّه يرجح القول بعموم المجاز، إذ يقول: ((ومن لا يجوّز كأصحابنا يقول بعموم المجاز، بأن يراد بالصلاة معنىً مجازيّ عام، يكون كلا المعنيين فرداً حقيقياً له .... وهذا المجاز من الصلاة بمعنى الدعاء)) [٢].

وهو بذلك يحاول إيجاد صلة مشتركة بين معاني الصلاة ليخرجها من باب المشترك إلى دلالة المجاز.

ومما تقدّم يتبيّن أنَّ الآلوسي في إيراده لأمثلة المشترك اللفظي كان قد ردّ بعضاً من ألفاظ المشترك إلى دلالة واحدة ، فهو يفرق بين ما هو من المشترك الحقيقي، وما هو من المشترك المجازي،إذ كان أغلب اشتراك الألفاظ لديه من باب المجاز، وهو بذلك ينسجم موقفه مع موقف ابن درستويه ومن تابعه أزاء هذه الظاهرة اللغوية.

٣.الأضداد:

وهو نوعٌ من العلاقة بين المعاني تميّزت بها اللغة العربية تميزاً واضحاً، بل تكاد أن تكون أقرب إلى الذهن من أيّة علاقة أخرى، فمجرّد ذكر معنىً من المعاني، يدعو ضد هذا المعنى إلى الذهن، ولا سيما بين الألوان، فذكر البياض يستحضر في الذهن السواد، فعلاقة الضدية من أوضح الأشياء في تداعي المعاني، فإذا جاز أن تعبر الكلمة الواحدة عن معنيين متضادين؛ لأنّ استحضار أحدهما في الذهن يستتبع عادة استحضار الآخر، فالأضداد فرع من الاشتراك اللفظي [٣]، وهذا ما أوضحه الهروي بقوله: ((وإذا كان المشترك اللفظي يعني دلالة اللفظ على معنيين فأكثر، فإنّ التضاد فرعٌ له، فقد وردت في اللغة ألفاظ أخرى يدل الواحد منها على معنيين أيضاً، ولكنّهما على التضاد، واصطلح العلماء على تسمية هذه الألفاظ بالأضداد)) [٤].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٦١/٢١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) فصول في فقه العربية، د. رمضان عبد التواب، ص: ٣٣٦.
(٤) إسفار الفصيح، الهروي، أبو سهل محمد بن علي بن محمد، (ت ٤٣٣هـ)، المحقق: أحمد بن سعيد بن محمد قشاش، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ، ١٧٩/١.

غير أنّ اللفظ في الأضداد له معنيان أحدهما نقيض الآخر، بينما المشترك قد يدل لفظه على دلالات متعدّدة، وكذلك فإنّ الاختلاف بين المعنيين في الأضداد اختلاف تضاد لا تنوع وتغاير كما هو الحال في الاشتراك اللفظي)) (١).

تعريفه :

الأضداد جمع ضد، وحدّه لغة هو كل شيء ضادّ شيئاً ليغلبه، والسواد ضد البياض، والموت ضد الحياة، فالمتضادان لا يجتمعان كالليل والنهار، إذا جاء هذا ذهب ذاك (٢).

وهذا يعني أنّ ضد الشيء خلافه، وقد ضاده، وهما متضادان، يقال: ضادني فلان إذا خالفه (٣).

وقد فرّق أبو الطيّب اللغوي في كتابه ((الأضداد)) بين كلمتي الضد والاختلاف، فقال: ((ضد كل شيء منافاه، نحو البياض والسّواد، والسّخاء والبخل، والشّجاعة والجبن، وليس كل ما خالف الشيء ضداً له، ألا ترى أنّ القوة والجهل مختلفان وليسا ضدين، وإنّما ضد القوة الضعف، وضد الجهل العلم. فالاختلاف أعم من التضاد، إذ كان كل متضادين مختلفين، وليس كل مختلفين ضدين)) (٤).

وذهب الراغب إلى أنّ الضد من المتقابلات، ((فإنّ المتقابلين هما الشيئان المختلفان اللذان كل واحد قبالة الآخر، ولا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد)) (٥).

أمّا تعريفه اصطلاحاً فلم يختلف كثيراً عن معناه اللغوي في عمومه، ورغم ذلك فقد عُرِّف بتعريفات عدّة إلا أنّ مجملها يدل على مفهومٍ واحد، هو: أن يطلق اللفظ الواحد على المعنى وضدّه، نحو لفظ ((الجون)) الذي يطلق على الأبيض والأسود (٦).

---

(١) فقد اللغة العرية، د. كاصد الزيدي، منشورات جامعة الموصل، سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص: ١٥٢.
(٢) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ٣١٣/١١. وانظر: لسان العرب، ابن منظور، ٢٦٣/٣. (٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ٥٢/٢.
(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ٥٠٠/٢. وانظر: جمهرة اللغة، ابن دريد، ١١٢/١. وانظر: تهذيب اللغة، الأزهري، ٣١٣.
(٤) الأضداد في كلام العرب، أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي الحلبي (ت ٣٥١هـ)، تحقيق: د. عزّة حسن، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، سنة ١٣٨٢هـ-١٩٦٣، ١/١.
(٥) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص: ٥٠٣.
(٦) الأضداد في كلام العرب، قطرب، ص: ٢٤٣-٢٤٤.

موقف العلماء من الأضداد في اللغة :

اختلف اللغويون في موقفهم أزاء ظاهرة الأضداد، فلم يكن لهم موقف واحد منها، فمنذ أن وجد الحديث عنها، وظهرت أوائل المصنفات فيها، وجد إلى جانب ذلك اختلاف في وجودها وتفسيرها، فانقسم العلماء إلى مؤيد يدافع عن وجود هذه الظاهرة في اللغة، وإلى منكر لهذا الوجود، لكونه يعيب العربية، عادّاً إياه نوعاً من أنواع عدم دقّة الدّلالة، وهذا ما لم تتصف به العربية التي تمتاز بدقة استعمالها الألفاظ في معانيها التي وضعت لها دون إبهام أو تعمية للسامع.

ومن أشهر العلماء القدامى الذين أيّدوا وجود هذه الظاهرة في لغة العرب، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، وتلميذه سيبويه (ت ١٨٠هـ)، وقطرب (ت ٢٠٣هـ)، وأبو عبيدة (ت ٢١٣هـ)، وابن السكيت (ت ٢٤٤هـ)، وابن بشار الأنباري (ت ٣٢٧هـ)، وأبو الطيب اللغوي (ت ٣٥١هـ)، وغيرهم [١].

ويعدُّ ابن الأنباري من أشدِّ المدافعين عن وجود الأضداد في اللغة، وكان يردُّ على منكري ذلك فيقول: ((إنّ كلام العرب يصحح بعضه بعضاً ويرتبط أوّله بآخره ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوع اللفظة الواحدة على المعنيين المتضادين؛ لأنّها تتقدّمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر فلا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحد، فمن ذلك قول الشّاعر [٢]: [الرمل]:

كلُّ شيء ما خَلا الموت جَلَلْ   والفتى يَسْعَى ويُلْهيه الأمَلْ

فدلّ ما تقدّم قبل ((جلَل)) وتأخر بعده على أنّ معناه: ((كلُّ شيء ما خلا الموت يسيرٌ ولا يتوهم ذو عقل وتمييز أنّ الجلل هنا معناه عظيم)) [٣].

يفهم من هذا النّص جواز أن تكون اللفظة دالة على معنيين متضادين حال إفرادها، فإن استعملت في جملة ما، فالسياق هو الذي يحدد أحد المعنيين.

---

(١) انظر: الأضداد في اللغة، محمد حسين آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، سنة ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ص: ٣١٢.
(٢) نسبه ابن منظور، في لسان العرب إلى لبيد، انظر: لسان العرب، ١١٧/١١ مادة (جلل)، ولم أعثر على هذا البيت في ديوان الشاعر.
(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ٣١٣/١.

وعدّ ابن فارس الأضداد ظاهرة قديمة في كلام العرب الأوائل، ويتضح ذلك جلياً من قوله: ((ومن سُنن العرب في الأسماء أن يسمُّوا المتضادين باسم واحد .... وذلك أنّ الذين رَوَوا أنّ العرب تُسمِّي السيف مهنداً والفَرَسَ طِرْفاً هم الذين رَوَوا أنّ العرب تُسمِّي المتضادين باسم واحد))[١].

أمّا المنكرون للأضداد فيقف في مقدمتهم ابن درستويه وذلك في كتابٍ سماه ((إبطال الأضداد)) الذي لم يصل إلينا منه سوى بعض النصوص، منها قوله: ((فلو جاز وضع لفظ واحدٍ في الدلالة على معنيين مختلفين، أو أحدهما ضد الآخر لما كان إبانة بل تعمية وتغطية)) [٢].

ويبدو من النّص أنّ نظرة ابن درستويه للأضداد نظرة تأريخية قامت على أساس البحث في أصول الكلمات في وصفها الأول وليس ما آلت إليه، فهو لم ينكر الأضداد من حيث المنهج الوصفي الذي يبحث في واقع اللغة وحاضرها، وإنَّما كان يقرُّ بوجود النادر منها، لذا نراه يستدرك على قوله السابق، فيقول: ((ولكن قد يجيء الشيء النادر من هذا لعلل)) [٣]، وهذا أمرُ أجمع عليه القدماء والمحدثون.

أمّا المحدّثون فقد كانت لهم آراءٌ مختلفة أيضاً، فمنهم من كان مؤيِّداً لهذه الظاهرة في اللغة كـ رمضان عبد التّواب [٤]، وإبراهيم أنيس [٥]، اللذين صرحا بأنّ التضاد نوعٌ من المشترك. ومنهم من تابع ابن درستويه في إنكار وجود الأضداد في أصل الوضع كـ صبحي الصالح الذي أوعز وجود هذه الظاهرة إلى أمرين [٦]: **أحدهما:** النكت البلاغية، وذلك أن تعبّر عن الشيء السيء بالعبارة الحسنة كتعبيرك عن الأعمى بالبصير على سبيل التفاؤل.

---

(١) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٦٠.
(٢) المزهر في علوم اللغة، السيوطي، ٣٠٣/١.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) انظر: فصول في فقه العرية، ص: ٣٣٦-٣٣٧.
(٥) انظر: في اللهجات العربية، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ٢٠٠٣م، ص: ١٧٦ وما بعدها.
(٦) انظر: دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، ص: ٣١٠.

أمّا **الآخر**فبسبب تداخل اللغات، إذ من المحال أن يوقع العربي معنيين متضادين في لفظ واحد، ولكن أحد المعنيين لحيّ من العرب، والمعنى الآخر لحيّ غيره، ثم سمع بعضهم لغة بعض فأخذ هؤلاء عن هؤلاء، وهؤلاء عن هؤلاء، قالوا: ((فالجون الأبيض في لغة حيّ من العرب، والجون الأسود في لغة حيّ آخر.

وهذا يعني أنّه ينكر وجود التضاد الحقيقي الوضعي، إذ لا علاقة للأسرار البلاغية، وتداخل اللغات بوضع اللغة، وعليه فالأضداد ليست ظاهرة قديمة وإنّما هي مستحدثة في مرحلة من مراحل تطوير اللغة [١].

لذا نجد من المحدّثين من تشدّد في إنكاره للأضدادكـ عبد الفتاح بدوي الذي قال: ((إننا لنتحدّى الذين يزعمون أنّ في اللغة أضداداً ونباهلهم بجميع كلمات اللغة العربية أن يأتونا بلفظ واحد له معنيان متقابلان بوضع واحد فإن لم يفعلوا. ولن يفعلوا. فليس في اللغة تضاد)) [٢].

ومهما يكن من اختلاف بين العلماء في ظاهرة الأضداد، فإنّ أحداً لا يستطيع أن ينكر أنّها أصبحت واقعاً في اللغة، بل ومن المظاهر اللغوية المعروفة التي لها أثر كبير في نمو اللغة وتطورها.

موقف الآلوسي من الأضداد :

اختلف المفسرون -أيضاً- في وجود الأضداد في الألفاظ القرآنية، وكانت لهم في ذلك آراء متنوعة، فمنهم من أثبتها في القرآن، وهم الأغلب وأنكرها آخرون.

---

(١) انظر: دراسات في فقه اللغة، د. صبحي الصالح، ص: ٣١٠-٣١١.
(٢) دائرة المعارف الإسلامية، أحمد الشنتناويَ وآخرين، مطبعة الاعتماد، مصر، سنة ١٩٣٣م، ٥١٨/٣.
وانظر: مدخل تعريف الأضداد، د. حسين نصّار، النّاشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ص: ١٤-١٥.

وكان الآلوسي من القائلين بالأضداد في القرآن الكريم، وتبيّن ذلك بإشاراته إلى بعض الألفاظ القرآنية صراحة بأنها من ((الأضداد))، ويمكن توضيح ذلك من خلال عرض نماذجٍ منها في تفسيره وهي:

١.المقوي :

وردت هذه اللفظة في قوله تعالىٰ **(أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ * نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ)** [الواقعة: ٧١-٧٣]، وقد ذكر لها الآلوسي دلالات عدّة منها:

أولاً: أنّ ((المُقوِينَ)) هم الذين ينزلون القَواء وهي القَفر، من الفعل ((أقوى)) إذا دخل القواء، كأصحر، أي: دخل الصحراء، وتخصيص ((المقوين)) بذلك؛ لأنّهم أحوج إليها، فإنّ المقيمين أو النازلين بقرب منهم ليسوا بمضطرين إلى الاقتداح بالزناد [(١)].

وإلى ذلك ذهب أبو إسحاق، فقال: ((المقوي الذي ينزل بالقواء، وهي الأرض الخالية))[(٢)].

ثانياً: ((للمُقوين)) أي: المسافرين، وهو قول روي عن ابن عبّاس والحسن، وكذلك عن قتادة بزيادة: كم مِن قومٍ قد سافروا ثمّ أرملوا، فأجَّجوا ناراً فاستدْفؤوا وانتفعوا بها. وكأنّ إطلاق المُقوين على المسافرين لأنّهم كثيراً ما يسلكون القفراء والمفاوز [(٣)].

وهذا هو قول الفرّاء أيضاً، إذ ذكر أنّ النّار منفعة للمسافرين إذا نزلوا بالأرض القِيّ وهي القفر[(٤)].

ويبدو أنّ كلا القولين هما بمعنىً واحد، فلا فرق بينهما، إذ لا يدخل القفر إلا المسافر، ولكنّ الآلوسي يستطرد كثيراً ليظهر للقارئ ثقافته الواسعة، ويبعد عنه الإيهام بزيادة التفصيل، وعلى القولين فلا وجود للأضداد فيهما.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٨/٢٦.
(٢) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ١١٥/٥.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٨/٢٦.
(٤)معاني القرآن، الفرّاء، ١٢٩/٣.

ثالثاً: أنّها بمعنى المستمتعين بها من النّاس أجمعين، المسافرين والحاضرين، يستضيئون بها، ويصطلون من البرد، وينتفعون بها في الطّبخ والخَبْز (١).

وعلى هذا القول، فالمقوي من الأضداد إذ شملت اللفظة معنى المسافر وضده الحاضر، وقد يقال: للفقير: مقوٍ لخلوِّه من المال، وللغني مُقوٍ لقوّته على ما يريد، يقال: أقوى الرجل إذا صار إلى حال القوة، والمعنى: متاعاً للأغنياء والفقراء؛ لأنّه لا غنى لأحدٍ عنها (٢).

وهذا يعني أنّ ((المقوى)) من الألفاظ القرآنية التي دلّت على معنيين متضادين هما: الغني والفقير.

أمّا أبو حاتم السجستاني فقد ذهب إلى أنّ اللفظة من المشترك اللفظي وليس فيها تضاد، فقال: ((رجلٌ مُقوٍ)) أي: قوي الإبل مليء .... والمقوي أيضاً الضَّعيف)) (٣).

أي: أنّ ((المقوي)) تأتي بمعنيين: الرجل صاحب الإبل القوية، والرجل الضعيف، وليس ثمّة تضاد بين المعنيين، فتكون هذه اللفظة من المشترك اللفظي بمعناه العام لا غير.

ويبدو أنَّ الآلوسي يرجّح معنى التضاد في لفظة ((المقوين))، إذ يقول: ((ولعلَّ الأقرب عليه أنّه أُريد بالإقواء الاحتياج، والمستمتع بها محتاجٌ إليها فتدبر)) (٤).

أي: أنّ المقوي حملت معنيين متضادين هما : الغني والفقير، فكلاهما محتاج إلى الانتفاع بالنّار.

٢. المسجور :

ذكر الآلوسي لهذه اللفظة معنيين متضادين عند تفسيره قوله تعالىٰ(**وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ**) [الطور: ٦]، **أحدهما:** أنّه بمعنى المملوء؛ يقال: سَجَرَه، أي: ملأه. والمراد به عند جمع البحر المحيط. ونسب هذا القول إلى قتادة.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٨/٢٦.
(٢) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، ١٩/٥.
(٣) الأضداد، أبو حاتم السجستاني، (ضمن ثلاثة كتب في الأضداد) نشر: أوغست هفنر، بيروت، سنة ١٩١٣م، ص: ٩٣.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٣٥٩/٢٦.

أمّا الآخر ، فالمسجور هو الذي ذهب ماؤه، ويستدل على ذلك بأثر عن الحبر ابن عبّاس أنّ قال: خرجت أمَةٌ لتستقي فقال: إنّ الحوض مسجور، أي: فارغ، فيكون من الأضداد. وحمل كلامه –رضي الله عنه– على إرادة البحر المعروف، وأنّ ذهاب مائه يوم القيامة (١).

وهذا يعني أنّ ((المسجور)) من ألفاظ الأضداد، ومعناه: الفارغ والملآن معاً، وإلى ذلك ذهب الأصمعي أيضاً (٢).

فيما نجد أنّ الآلوسي يرجّح عدم وجود التضاد في اللفظة ويتأولها بأن المراد بالمسجور البحر الموقد ناراً (٣). ويقوي هذا المعنى قول مجاهد أنّ معنى ((سجرت)): أوقدت (٤).

٤. شرىٰ :

وهي من الألفاظ القرآنية التي ذكر الآلوسي أنّها تحتمل معنيين متضادين، وذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ(**فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآَخِرَةِ**) [النّساء: ٧٤]، إذ قال:(((يشرون) مضارع (شرىٰ)، ويكون بمعنى باع واشترى، من الأضداد، فإن كان بمعنى يشترون، فالمراد من الموصول المنافقون، أُمروا بترك النفاق والمجاهدة مع المؤمنين، والفاء للتعقيب، أي: ينبغي بعدما صدر منهم من التثبيط والنفاق تركه وتدارك ما فات بالجهاد بعد.

وإن كان بمعنى يبيعون فالمراد منه المؤمنون الذين تركوا الدنيا واختاروا الآخرة، أمروا بالثبات على القتال وعدم الالتفات إلى تثبيط المبطئين)) (٥).

نلحظ أنّ الآلوسي يقرُّ بأنّ ((شرى)) من الأضداد والذي يحدد معناه ه هو السياق.

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٦٦/٢٦.
(٢) الأضداد، الأصمعي، (ضمن ثلاثة كتب في الأضداد)، نشر: أوغست هفنر، بيروت، سنة ١٩١٣م، ص: ١٠.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٦٥/٢٦.
(٤)انظر: تفسير مجاهد، مجاهد أبو الحجاج بن جبر التابعي المخزومي، (ت ١٠٤هـ)، المحقق: د. محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، ص: ٧٠٧.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ١٤٠/٦.

وإلى ذلك ذهب الأخفش، فقال: ((فقد تقع ((شريت)) للبيع أو الشراء [١])، فيما رجّح الرّاغب أن يكون شرى بمعنى باع، إذا قال: شريت بمعنى بعت أكثر، وابتعت بمعنى اشتريت أكثر، قال الله تعالىٰ(**وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ**) [يوسف: ٢٠]، أي: باعوه [٢].

وعليه فإنّ اللفظة ليست من الأضداد، إذ إنّ هناك فرقاً بين ((شرى)) و ((اشترى)) في القرآن، إذ استعمل الأول فيه بمعنى ((باع))، والثاني بمعنى ((ابتاع))، وهذا هو الصحيح أو الفصيح [٣].

وعليه فإنّ معنى الآية يكون: يشرون أي يبيعون أنفسهم وأموالهم لله بالآخرة، أي بثواب الآخرة.

٤. أسرّ :

عدّ الآلوسي هذه اللفظة من الأضداد، ويتبيّن ذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ**) [سبأ: ٣٣]، إذ ذكر للفعل ((أسرَّ)) معنيين: أحدهما: أضمروها، والآخر: أظهروها، فإنّه من الأضداد، إذ الهمزة فيه تصلح للإثبات والسّلب، فمعنى ((أسرّه)): جعله سرّاً، أو: أزال سرَّه، ونظيره: أشكيت [٤].

وهذا يعني أنّ لفظة ((أسرّوا)) احتملت معنيين متضادين عند الآلوسي هما الإخفاء والإظهار، وهذا يتفق مع ما ذهب إليه الزمخشري [٥]، والسمين الحلبي الذي ذكر أنّه من الأضداد، يستعمل بمعنى أظهر، ويستعمل بمعنى أخفى وهو المشهور في اللغة، وهو في الآية يحتمل الوجهين [٦].

---

(١) معاني القرآن، الأخفش، ٢٦١/١.
(٢) المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، ص: ٤٥٣.
(٣) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ٢١٠/٥.
(٤)روح المعاني، الآلوسي، ١١٣/٢٢.
(٥) انظر: الكشاف، الزمخشري، ص: ٨٧٥.
(٦) الدّر المصون، السمين الحلبي، ٢٢١/٦.

فيما ذهب كثيرٌ من علماء اللغة والمفسرين إلى حملها على معنى الإخفاء الظاهر فيها، ومن هؤلاء الفرّاء (١)، وابن عطيّة الذي ذكر سببين في ترجيحه هذا، أوّلهما: أنّ نفس الندامة لا تكون إلا مستترة ضرورة، والآخر: أنّه لا يثبت قط في لغة أنّها من الأضداد (٢).

وقد ردّ الآلوسي على قول ابن عطيّة بأنّ المثبِتَ مقدَّمٌ على النافي، فلا تغفل (٣).

وأنكر الأزهري أشد الإنكار قول أبي عبيدة إنّ ((أسروا الندامة)) أظهروها، وقال: ((ولم أسمع ذلك لغيره)) (٤).

وتبعه في ذلك بعض المحدّثين، منهم محمد حسين آل ياسين، الذي نسب القول بالتضاد إلى التصحيف والخلط بين لفظتي ((أسرّ)) و ((أشرّ)) بالشين التي تعني الإظهار (٥)، كما أنكر إبراهيم أنيس حمل اللفظة ((أسرّ)) على معنيين متضادين، وعدّ ذلك من التعسف والتكلف، إذ قال: ((أليس من التكلّف أو التعسّف أن نجعل ((الإسرار)) بمعنى الإظهار (٦)، أي أنّ لها معنىً واحداً وهو الأخفاء.

وهذا هو الرّاجح عند الباحث، لأنّ ((أسرّ)) وضع أصلاً للإخفاء ولا يجوز أن يحتمل معنيين في آن واحد، والدّليل على ذلك أنّه اجتمع مع الإعلان والإظهار في قوله تعالىٰ **(وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ)** [النحل: ١٩]، والعطف هنا يفيد المغايرة، فالإسرار هو الإخفاء لا غير، وبهذا المعنىاستعملت في عموم القرآن.

٥. عسعس :

وقد صرّح الآلوسي بأنّ هذه اللفظة من الأضداد، وذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ)** [التكوير: ١٧]، إذ قال: ((أي: أدبر ظلامه، أو أقبل، وكلاهما مأثوران عن ابن عبّاس وغيره، وهو من الأضداد عند المبرد)) (٧).

---

(١) انظر: معاني القرآن، الفرّاء، ص: ٤١٩.
(٢) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٤٢١/٤.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١١٣/٢٢.
(٤) تهذيب اللغة، الأزهري، ٢٠١/١٢.
(٥) انظر: الأضداد في اللغة، د. محمد حسين آل ياسين، مطبعة دار المعارف، بغداد، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ص: ٥٢٦-٥٢٧.
(٦) في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، ص: ١٧٧.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٣٤٢/٢٨.

وهذا يعني أنّه يقرّ بأنّ لفظة ((عسعس)) تحمل معنيين متضادين وهما: الإقبال والإدبار، ولكنّه لا يكتفي بهذا القول، بل يورد في اللفظة أقوالاً أخرى، منها(١):

أولاً: قول الراغب: ((إنّ العسعسة والعسعاس: رقّة الظلام، وذلك في طرفي الليل))، فهو من المشترك المعنوي –عنده- وليس من الأضداد، وفسّر ((عسعس)) هنا بأقبل وأدبر معاً وقال: ذلك في مبدأ الليل ومنتهاه.

ثانياً: قول الفرّاء: أجمع المفسرون على هذا المعنى ((عسعس)): أدبر، ويستدل على هذا المعنى بقول العجّاج يصف الخمر أو المفازة:

حتى إذا الصّبحُ لها تنفَّس   وانْجابَ عنها ليلُها وعَسْعَسا

ثالثاً: هي لغة قريش خاصة. وهذا يعني أنّ اختلاف معناه يعود إلى اختلاف اللهجات فيها.

رابعاً: كونه بمعنى أقبل ظلامه أو وفق قوله ((والصبح إذا تنفّس)) [التكوير: ١٨]، فإنّه أوّل النّهار فيناسب أوّل اللّيل.

خامساً: كونه بمعنى أدبر أنسب بهذا، لِمَ بين إدبار الليل وتنفّس الصّبح من ملاصقة، فيكون بينهما مناسبة الجوار.

نلحظ أنّ الآلوسي يستطرد في ذكر الأقوال دون أن يرجّح بينها، وكأنّه ارتضى احتمال المعنيين في اللفظة، والسياق هو الذي يحدد معنى واحداً منهما.

ويميل الباحث إلى ما ذهب إليه السجستاني من أنّ لا تضاد في لفظة ((عسعس))، وأنّ معناها –هاهنا– ليس أكثر من الاسوداد، فهي تعني أظلم وأسود!(٢)

يتّضح مما تقدّم أنّ الآلوسي يقرُّ بوجود الأضداد في الألفاظ القرآنية، ولم يكن مشدّداً في قبول هذه الظاهرة في القرآن الكريم بعكس ما رأينا من موقفه تجاه المشترك اللفظي، إذ كان يصرّح مؤيداً بأنّ هذه اللفظة ((من الأضداد)).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٤٢/٢٨.
(٢) الأضداد، أبو حاتم السجستاني، ص: ٩٧-٩٩.

المبحث الثاني: التغيّر الدّلالي في الألفاظ:

يعدّ التغيّر الدّلالي من أهم القضايا اللغوية التي شغلت الدّرس اللغوي، ولا سيما أنّ موضوع تغيّر المعنى وأشكاله وأسبابه، وما يتدخل في حياة الألفاظ أو موتها قد شغل علماء اللغة واستولى على اهتماماتهم في هذا المجال.

وقد ارتبط التغيّر الدّلالي بمفهوم التطوّر الدّلالي، فهما سمتان متأصّلتان بحركة الحياة والوجود المطلق، إذ تشملان كلّ شيء في الكون.

ولكون اللغة وسيلة للتعبير عن الحياة ومتطلباتها، وهي كذلك المرآة العاكسة لحياة المجتمع التي تحيا بين جوانبه، وهذه الحياة تسير في عجلة التطّوّر من دون توقّف، فلا بدّ من تطوّر اللغة؛ لأنها تخضع للظروف التي يخضع لها المجتمع، فهي مشمولة بهذا القانون، فترقى برقيّه وتتأخّر بتأخُّره[(١)]

وهناك أسباب كثيرة لتطوّر اللغات التي تبتعد عن الجمود والثّبات والتمركز حول معانٍ واحدة للألفاظ بل إنّ الاتجاه الطبيعي للغة، وبخاصة في صورتها الدّارجة، أو المكتملة، هو اتجاه يبعدها عن المركز، فاللغة تميل إلى التغيّر، سواء خلال الزمن أو عبر المكان، إلى الحد الذي لا توقف تيّاره العوامل الجاذبة نحو المركز ... هذه الخاصيّة للغة تشكّل الأساس في كل تغيّر لغوي[(٢)].

وهذا ما ذهب إليه اللغوي الغربي ((نيدا)) الذي يرى ((أنّ معاني الكلمات لا يمكن أن تظل ثابتة، بل إنّها على الدّوام تنتقل في هذا الاتجاه أو ذاك تحت ضغط عامل لغوي وثقافي آخر))[(٣)].

---

(١) انظر: التطوّر الدّلالي للألفاظ في النّص القرآني، جنان منصور الجبوري، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة بغداد، سنة ٢٠٠٥م، ص: ٧.

(٢) انظر: أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثامنة، سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص: ١٥٧-١٥٨، نقل بتصرف.

(٣) انظر: دراسات في فقه اللغة، د. محمد الأنطاكي، دار الشرق العرررِيب، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٦٩م، ص: ٣١٨.

فالتغيّر الدّلالي وتطوّره ظاهرة شائعة في جميع اللغات، فقد أكّد الدّارسون هذه الحقيقة، إذ يشبّهون اللغة بالكائن الحيّ الذي ينمو ويتطوّر، وهذا الأمر شائع في كل اللغات[١].

وتعدّ اللغة العربية من أكثر اللغات تطوراً في مفرداتها ودلالات ألفاظها، وقد تبيّن ذلك مما تركه علماؤنا القدامى من علومٍ في هذا المجال —وإن لم يشيروا إلى مصطلحه هذا — تجسّد في مؤلفاتهم، فقد عُنوا فيها بمعرفة حياة اللغة وتقلباتها وتأثرها بالظّواهر الاجتماعيّة والدينيّة، ودرسوا أصول الألفاظ وتطورها، وكان لهم في ذلك جهود مثمرة، منهم أبو حاتم الرّازي (ت ٣٢٢هـ) [٢]، وأحمد بن فارس الذي أفرد باباً سمّاه ((باب الأسباب الإسلاميّة)) ذكر فيها طائفة من الألفاظ الدينية الإسلاميّة وما طرأ عليها من تغيّر دلالي [٣]، وأبو هلال العسكري في كتابه ((الصناعتين)) [٤] وغيرهم من العلماء.

أمّا المحدثون فقد عُنوا بظاهرة التغيّر الدّلالي على نحو أكثر شمولاً وتنظيماً من القدماء، إذ أخذوا يبحثون في التغيّرات الدّلاليّة الطارئة على الألفاظ متتبّعين ذلك على وفق مصطلح ((علم اللغة التأريخي)) الذي يعرفه ((بالمر)) بأنّه: يعنى بدراسة تغيّر المعنى عبر الزمن [٥]، ثم لاحظوا أنّ الألفاظ تتطوّر فتكتسب منالمعاني أشياء جديدة لم تكن لها، كما أنّهم صنّفوا التغيّرات الحاصلة للمعاني بناء على أسس منطقية، فوضعوا قوانين ونظريات متعدّدة في بيان أسباب التغيّر في المعاني التي حدّدها بعضهم بثلاثة أسباب لغوية وتأريخية واجتماعية [٦]، وبيّنوا كذلك مظاهره وصوره وخواصه وأغراضه، والعوامل المتسبّبة في حياة الألفاظ أو موتها، وبناءً على ذلك، يتبيّن أنّ المحدّثين حدّدوا أنماطاً للتغيّر الدّلالي مستنيرين في ذلك بما أثبته القدماء في دراساتهم وبحوثهم الدّلالية في هذا المجال، وهي [٧]:

---

(١) انظر: بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبد التواب، (ت ١٤٢٢هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص: ٥٧-١٧٩.

(٢) انظر: الزينة في الكلمات الإسلامية العرية، أبو حاتم الرازي، أحمد بن حمدان (ت ٣٢٢هـ)، علّق عليه: حسين بن فيض الله الهمداني، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ١٣٤/١.

(٣) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٤٤.

(٤)انظر: الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص: ١٥-١٧.

(٥) علم الدّلالة، أ ف.آ ر. بالمر، ترجمة: مجيد الماشطة، الجامعة المستنصرية، بغداد، سنة ١٩٨٥م، ص: ١٢.

(٦) انظر: التطور الدّلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، د. عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار، الزرقاء-الأردن، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥-١٩٨٥م، ص: ٤٥.

(٧) انظر: دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٨٤م، ص: ١٥٣-١٦٠.

أ. تخصيص الدّلالة.
ب. تعميم الدّلالة.
ج. تغيّر مجال الدّلالة.
د. رقي الدّلالة وهبوطها.
هـ. المبالغة.

وتعدّ الأنماط الثلاثة الأولى أكثر شيوعاً، يقول فندريس: ((هناك تضييق عند الخروج من معنى عام إلى معنى خاص .... وهناك اتّساع في الحالة العكسية، أي: عند الخروج من معنى خاص إلى معنى عام .....، وهناك انتقال عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص، كما في حال انتقال الكلمة من المحلّ إلى الحال، أو من السبب إلى المسبّب، أو من العلامة الدّالة إلى الشيء المدلول عليه)) (١).

ونتلمّس هذه التغيّرات الدّلاليّة الثلاثة عند الآلوسي في تفسيره ((روح المعاني)) بصورة واضحة، إذ وقف عليها، وعدّها من الوسائل المهمّة التي يعتمد عليها للوصول إلى المعنى المراد، وبيانه لفهم النّص القرآني، وقد أثبتت وقفاته عند هذه الظاهرة بأنه ذو علمٍ غزير في علمي اللغة والدّلالة، مما يجعله علماً من أعلام اللغة والتفسير، ويتبيّن ذلك من عرض هذه الأنماط الثلاثة في تفسيره، وعلى النحو الآتي:

أ. تخصيص الدّلالة :

تتعرض طائفة من الألفاظ في لغتنا العربية ولغات العالم الأخرى إلى ظواهر شتى، ومن هذه الظواهر التي نحن بصدد دراستها ظاهرة ((التخصيص)) التي تصيب دلالات الألفاظ التي كانت في أصل وصفها اللغوي عامة الاستعمال في مدلولاتها ومن ثم تخصّصت دلالتها بفعل استعمالها في بعض مدلولاتها التي كانت تدل عليها سابقاً.

وتسمى هذه الظاهرة–أيضاً– بـ ((تضييق المعنى))، ويراد بها تحويل الدّلالة من معنى كلّي إلى معنى جزئي، وتضييق مجالها، وذلك من خلال قصر دلالة العام على طائفة من أفراده، وتحديد معانيه وتقليلها (٢).

---

(١) اللغة، ج. فندريس، تعريب: عبد الحمد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٥٦/٣.
(٢) انظر: علم اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة، سنة ٢٠٠٤م، ص: ١١٤.

كما ويطلق عليها ((العام المخصوص))، لكون المعنى وضع في الأصل عاماً ثم خص في الاستعمال ببعض أفراده [١].

وأيّاً كان المصطلح فالمعنى واحد، وهو: قصر الدّلالة العامة للألفاظ على بعض أجزائها وتحديد مدلولها وتضييق شمولها، إذ تصبح مختصّة بدلالة معيّنة أقل اتّساعاً مما كانت عليه في الأصل، فتشيع وتصبح هي الدّلالة المتبادرة إلى الذهن عند سماع تلك الألفاظ [٢].

ويمكن أن يعزى هذا التخصيص في الدّلالات إلى عوامل كثيرة، منها:

١.ما يتعلّق بالاستعمال العرفي أو الديني، وذلك عندما يستعمل المعنى العام للفظة بكثرة في بعض ما تدل عليه، وبمرور الزمن يؤدي ذلك الاستعمال إلى اضمحلال عموم معناها، أو اختفاء دلالتها العامة، ليتحدد على ما شاع فيه استعمالها [٣].

٢.انقراض طائفة من الأشياء، أو العادات، أو المظاهر التي تعبّر عن اللفظ دلالياً، يؤدي إلى تضييق دلالته واقتصارها على ما بقي من تلك الأشياء متداولاً [٤]، فالناس في حياتهم ينفرون عادة من تلك الكليات التي لا وجود لها إلا في الأذهان، ويؤثرون الدّلالت الخاصة التي تعيش معهم، فيرونها ويسمعونها ويلمسونها [٥].

٣. إضافة بعض الملامح التمييزية للفظ، فكلما ازدادت الملامح لشيء ما قلّ عدد أفراده [٦].

٤. الوهم لقصور الذهن حيناً، أو بسبب الكسل والتماس أيسر السبل حيناً آخر يعمدون إلى بعض تلك الدّلالات العامة فيستعملونها استعمالاً خاصاً، ليكون التخصيص وسيلة لتحديد المقصود على وجه الدّقة [٧].

---

(١) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ٣٣٢/١.
(٢) انظر: علم الدّلالة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٩٨م، ص: ٢٤٥.
(٣) انظر: علم اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، ص: ٣١٩.
(٤)المصدر نفسه، ص: ٣٢١.
(٥) انظر: دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، ص: ١٥٣-١٥٤.
(٦) علم الدّلالة، د. أحمد مختار عمر، ص: ٢٤٦.
(٧) المصدر نفسه.

ولم تكن هذه الظاهرة وليدة العصر الحديث، بل أشار إليها علماء اللغة القدماء من مؤلفاتهم –وإن لم يصرحوا بالمصطلح الحديث لها –،إذ وقفوا عند الألفاظ التي تخصصت دلالتها، وشرحوا أصولها اللغوية ومدى التطوّر الحاصل في دلالتها وصولاً إلى معناها الجديد.

وأشهر من أشار إليها أبو حاتم الرازي (١)، وابن فارس (٢)، والثعالبي الذي عقد فصلاً في كتابه سمّاه: ((فصل العموم والخصوص)) (٣)، وكذلك السيوطي الذي أفرد باباً في كتابه المزهر لدراسة ((العام والخاص)) من دلالات الألفاظ (٤)، وغيرهم.

وتابعهم في ذلك الآلوسي، فقد عني بها عناية واضحة، إذ كان يقف عند الألفاظ ليبيّن أصولها وتطوّرها الدّلالي وصولاً إلى ما انتهت إليه من معنىً متداول ومستقر، وكان حريصاً على تأصيل الألفاظ والربط بين دلالتيها القديمة والجديدة، إذ جعل الدّلالة الجديدة التي تخصصت بها اللفظة ذات صلة وثيقة بالمعنى الأصلي لها، مما يدل على علميته ودقّة معرفته باللغة وخصائصها ومعانيها وسيرة تطوّرها ومما خصّ من الألفاظ القرآنية، وكانت محط عناية الآلوسي ما يأتي:

أ. الغائط:

وهو لفظ شاع استعماله في غير ما وضع له أصلاً، وقد ورد في قوله تعالىٰ(**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ**)[النّساء: ٤٣]، إذ يذكر الآلوسي أنّ اللفظ وضع أصلاً في اللغة للمكان المنخفض عموماً ولكنّه خُصّص في الاستعمال اللغوي للكناية عن الحدث الذي يجري فيه وهو قضاء حاجة البطن؛ لأنّ العادة أنّ من يريد ذلك يذهب إلى هذا المكان ليواري شخصه عن أعين النّاس (٥).

وهذا يعني أنّ الغائط كان اسماً عاماً للمطمئن من الأرض، ثم خصص في العرف لقضاء الحاجة حتى ليس يعقل عند الإطلاق سواه، إذ إنّ للشيوع والتعارف ما يضاهي الأصل، بل قد يلغيه، وهذا ما نبّه إليه العسكري بقوله: ((إذا كان الخطاب في العرف لشيء وفي اللغة بخلافه وجب حمله على العرف لأنّه أولى)) (٦).

---

(١) انظر: الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، أبو حاتم الرازي، ١٣٤/١.
(٢) انظر: الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٤٤-٤٥.
(٣) انظر: فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، ص: ٢١٣، ٢٢٣.
(٤)انظر: المزهر، السيوطي، ٣٣١/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٥٢/٦.
(٦) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص: ٦٦.

فالغائط استعمل مجازاً عن الحدث عند الآلوسي، ويقصد بالحدث العذِرة نفسها، فقد ذكر الزبيدي أنّ: ((الغائط كناية عن العذرة نفسها؛ لأنّهم كانوا .... إذا أرادوا ذلك أتوا الغائط وقضوا الحاجة، فقيل لكلّ من قضى حاجته: قد أتى الغائط يكنى به عن العذرة ... وكان الرجل إذا أراد التبرز ارتاد غائطاً من الأرض يغيب فيه عن أعين النّاس، ثمّ قيل للبراز نفسه –وهو الحدث– غائط، كناية عنه، إذا كان سبباً له))(١).

نلحظ مما تقدّم أنّ الآلوسي يرى أنّ الاستعمال العرفي له أثرٌ بالغ في تخصيص الألفاظ، إذ يزداد معنى الكلمة تغيّراً كلّما ازداد استعمالها، ذلك لأنّ الذهن يوجّه في كل استعمال إلى اتجاهات جديدة توحي بمعانٍ جديدة.

ب. السجود:

وهي من الألفاظ الإسلاميّة التي جاء بها الإسلام وخصّصها بدلالة منقولة عن الأصل، وقد عرّف أبو هلال العسكري هذه الألفاظ بأنّها: ((ما نقل عن أصله في اللغة، فسمي به فعل أو حكم في الشّرع، نحو: الصّلاة، الزّكاة، والصّوم، والكفر، والإيمان))(٢)، ومنها ((السّجود)) التي وقف عندها الآلوسي في ((روح المعاني))، وأشار إلى تخصيصها بعدما كانت عامّة، وذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآَدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ)[البقرة: ٣٤]، إذ يذكر الدّلالة الأصليّة لهذه اللفظة أولاً ثم تخصيصها في الشّرع الإسلامي فقال: ((والسجود في الأصل: تذلّل مع انخفاض بانحناء وغيره، وفي الشّرع: وضع الجبهة على قصد العبادة))(٣).

أي: أنّ دلالة السجود انتقلت من عموم دلالتها في اللغة وهي: الانحناء والتذلل والتطامن إلى الأرض، إلى دلالة خاصة بالشريعة الإسلامية، وهي: ((الركن المعروف من الصلاة، وما جرى مجراه من سجود التلاوة وسجود الشّكر))(٤)، فإذا ذكرت لفظة السجود اليوم أُريد بها وضع الجبهة على الأرض خضوعاً لله –عزّ وجل–.

---

(١) تاج العروس، الزبيدي، ٥٢٢/١٩.
(٢) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص: ٦٦.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٧/٢.
(٤) ما دلّ عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة بالبرهان، الآلوسي، أبو الثناء، محمود شكري عبد الله بن محمد، (ت ١٣٤٢هـ)، المحقق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، لبنان، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص: ١٠٤.

والحقيقة أنّ الدّلالة الشرعيّة للسجود لم تبتعد كثيراً عن المعنى العام لها في اللغة، فكلاهما يدل على الخضوع، فقد ذكر ذلك الماوردي فقال: ((سمي سجود الصلاة سجوداً، لما فيه من الخضوع والتطامن)) (١).

لذا يذكر الآلوسي أنّ هناك خلافاً حول دلالة السجود في الآية لكونها تحتمل المعنيين، فيمكن أن يراد بها المعنى الشرعي، فيكون المسجود له في الحقيقة هو الله تعالىٰ، وآدم إمّا قبلة أو سبب، أو يكون المراد من لفظة السجود معناها اللغوي، ولم يكن فيه وضع الجباه، بل كان مجرّد تذللٍ وانقياد، وحكمة ذلك الظهار اعتراف الملائكة بفضل آدم –عليه السّلام- والاعتذار عمّا قالوه فيه (٢).

وهذا ما رجّحه الثعلبي فقال: ((سجدة تعظيم وتحيّة لا سجود صلاة وعبادة، نظيره قوله تعالىٰ في قصّة يوسف (**وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا**) [يوسف: ١٠٠]، وكان ذلك تحيّة النّاس، ويعظّم بعضهم بعضاً، ولم يكن وضع الوجه على الأرض، وإنّما كان الانحناء والتكبير والتقبيل، فلمّا جاء الإسلام بَطُل ذلك بالسلام)) (٣).

فيما ذكر الدكتور عودة أبو عودة إلى أنّ المراد في السّجود في الآية الطاعة والخضوع لله –عزّ وجل–، وهذا المعنى مجازي متطوّر عن المعنى الأساسي وهو الإنحناء والتطامن حتى يصل إلى الأرض (٤).

وهذا قولٌ فيه نظر؛ ذلك لكون طاعة الملائكة وخضوعهم لربّهم حاصلة أصلاً لا تحتاج إلى أمرٍ لحدوثها، فقد قال تعالىٰ واصفاً حالهم (**لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**)[التحريم: ٦]، لذا أقول: إنّ السجود المأمور به من الله –تعالىٰ– لعباده، إنّما هو بمعناه الشّرعي، أي: بوضع الجبهة مستقبلاً جهة ارتضاها المعبود كما هو حاصل في صلاتنا اليوميّة إذ نتّجه إلى الكعبة، لأنّنا أمرنا بذلك، وسجودنا لله –تعالى– لا لغيره، فكذلك الملائكة سجدت مستقبلة آدم –عليه السّلام– والمقصود بالسّجود هو الله –تعالىٰ–.

---

(١) النكت والعيون، الماوردي، ١٠٢/١.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٠٨/٣.
(٣) الكشف والبيان عن تفسير آي القرآن، الثعلبي، ١٨٠/١.
(٤) انظر: التطور الدّلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، تأليف: د. عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، الطبعة الألوى، سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص: ١٩٤.

أمّا إذا أطلق السجود في القرآن للدلالة على حدثٍ حاصل بين المخلوقات ودون أمرً ألهي فالمراد به حينئذٍ المعنى اللغوي، وهو التذلّل مع انخفاض بانحناءٍ وغيره، كما حدث ليوسف –عليه السّلام– مع أبويه وأخوته –والله أعلم–.

ج. فسق :

قد يذكر الآلوسي الدّلالة الإسلامية للفظة، ثمّ دلالتها اللغوية، ومثال ذلك تفسيره لفظة ((فسق)) في قوله تعالىٰ (**كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**)[الكهف: ٥٠]، إذ يقول: (**ففسق عن أمر ربّه**) أي: فخرج عن طاعته سبحانه كما قال الفرّاء، وأصله من فسق الرطب، إذا خرج عن قشره، وسمّموا الفأرة فاسقة لخروجها من جحرها من البابين)) [(١)].

وهذا يعني أنّ الفسوق على العموم يفيد الخروج عن أي شيءٍ، ثم جاء الإسلام فخصّصها بالخروج عن طاعة الله –تعالىٰ–، وعليه يقول الراغب: ((والفسق يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير، ولكن تُعورِف فيما كان كثيراً، وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقرّ به ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضه)) [(٢)].

ويستند الآلوسي على المعنى اللغوي للفظة ((فسق)) الدال على الخروج بتعديه بِـ عن كما في قول رؤبة [(٣)]: [الرجز]

يَهْوِينَ في نَجْدٍ وغَوْراً غائرَا فَوَاسقاً عَنْ قصدِها جَوَائرا

فيما يستعين بكلام ((أبي عبيدة)) للدلالة على المعنى الشرعي الإسلامي الذي خصّص اللفظة بالخروج عن حكم الشرع فقط، إذ يذكر أنّ أبا عبيدة قال: لم نسمع ذلك في شيء من أشعار الجاهليّة ولا أحاديثها، وإنّما تكلّم به العرب بعد نزول القرآن، ووافقه المبرّد على ذلك فقال: الأمر على ما ذكره أبو عبيدة، وهي كلمة فصيحة على ألسنة العرب [(٤)].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٣٧٩/١٥.
(٢) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص: ٦٣٦.
(٣) البيت هكذا ورد في: الدر المصون، السمين الحلبي، ٢٣٤/١. وفي: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ٤٧٦/١. وكذلك في: فتح القدير، الشوكاني، ٦٨/١.
(٤)روح المعاني، الآلوسي، ٣٧٩/١٥.

وهذا يعني أنّ لفظة ((الفاسق)) كانت معروفة عند العرب بمعناها اللغوي وهو الخروج عن الشيء عموماً، ولا يوصف بها الإنسان، فجاء الإسلام فخصّصها وأطلقها على كل مكلّف خرج عن حدود التكليف الشرعي، وهذا ما أكّده ابن الأعرابي بقوله: ((لم يسمع الفاسق في وصف الإنسان في كلام العرب، وإنّما قالوا فسقت الرطبة عن قشرها)) (١).

يتّضح مما تقدّم أنّ الآلوسي أوضح الدلالة الإسلامية الخاصة للمفردة ((فَسَقَ)) وهي الخروج عن حكمٍ شرعي، وانتهى بعرض الدّلالة اللغوية لها وهي بالخروج عن الشيء بالعموم، مستدلاً على كلا المعنيين بأقوال العرب وأهل اللغة.

د. الصّيام:

وهي من الألفاظ التي تطوّرت وتحوّل معناها من المعنى اللغوي العام إلى معنىً شرعي عند مجيء الإسلام، وقد أشار الآلوسي إلى ذلك عند تفسيره قوله تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)** [البقرة: ١٨٣]، إذ يذكر لها معنيين (٢): **أحدهما:** المعنى اللغوي، وهو معنىً عام ويراد به الإمساك عن كل شيء، وقد أوضح ذلك بقوله: ((والصيام كالصوم مصدر صام وهو لغة: الإمساك، ومنه يقال للصمت صوم؛ لأنه إمساك عن الكلام))، ويستدل بذلك على هذا المعنى اللغوي بقول ابن دريد: ((كل شيء تمكث حركته فقد صام))، وكذلك بقول النابغة (٣): [البسيط]

خيلٌ صِيامٌ وخيلٌ غيرُ صائمةٍ   تحت العَجاجِ وأخرى تعلُكُ اللُّجُما (٤).

ثم يؤكّد هذا المعنى اللغوي فيقول: ((وصامت الريح: ركدت، وصامت الشمس: إذا استوت في منتصف النهار)) (٥).

---

(١) تاج العروس، الزبيدي، ٣٠٤/٢٦.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ١٢٠/٣-١٢١.
(٣) ورد هذا البيت في : جمهرة اللغة، ابن دريد، ٨٩٩/٢. وتهذيب اللغة، الأزهري، ١٨١/١٢. والصّحاح تاج اللغة، الجوهري، ١٩٧٠/٥.
(٤) روح المعاني، الآلوسي،١٢٠/٣.
(٥) المصدر نفسه، ١٢١/٣.

أمّا المعنى الآخر فهو الإسلامي، إذ يقول: ((وشرعاً: إمساكٌ عن أشياء مخصوصة على وجهٍ مخصوص، في زمان مخصوص، ممن هو على صفات مخصوصة)) [١].

يتّضح مما تقدّم أنّ الآلوسي ذكر أنّ لفظة ((الصيام)) كانت عامة، استعملها العرب قبل مجيءالإسلام للدّلالة على الإمساك عن الحركة والتنقل، ثم تخصصت دلالتها بالإسلام، وأخذت تستعمل مجازاً في انقطاع المسلم عن الأكل والشرب والجماع من الفجر إلى المغرب، قاصداً بذلك وجه الله –تعالىٰ–.

ب. تعميم الدّلالة :

يصيب التعميم دلالة بعض الألفاظ كما يصيبها التخصيص، إذ قد تتحوّل دلالات الألفاظ من معانيها الضيقة إلى معانٍ أوسع مما كانت عليه، وتسمى هذه الظاهرة بتسميات عدّة، منها: ((ما وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاماً)) [٢]، وتسمى –أيضاً–: ((تعميم الخاص أو توسيع المعنى))، ويكون ذلك عند انتقال معنى لفظة ما ذات دلالة خاصة إلى معنىً أعم وأشمل من دلالتها الأولى [٣].

ويعزى حدوث هذه الظاهرة إلى أسباب منها:

أولا: كثرة استخدام الخاص في معانٍ عامة عن طريق التوسع، تزيل مع تقادم العهد خصوص المعنى وتكسبه العموم [٤].

ثانياً: إهمال الفروق اللغوية في بعض الألفاظ قد يؤدي إلى تعميم دلالتها، كما في لفظي ((الحمد)) و ((الشكر)) إذ إنّ العامّة لا تفرق بينهما وتظنُّهما بمعنىً واحد، وليس هما كذلك، فالحمد: الثناء على الرجل بما فيه من حسن كالكرم والشجاعة وأشباه ذلك، أمّا الشكر له فهو الثناء عليه بمعروف، أي: أن يوصف الرجل بنعمة سبقت منه إليك، وقد يوضع الحمد موضع الشّكر، ولا يوضع الشّكر موضع الحمد، أي: أنَّ الحمد أعم من الشّكر [٥].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ١٢١/٣.
(٢) المزهر في علم اللغة، السيوطي، ٣٣٣/١.
(٣) علم الدّلالة، د. أحمد مختار عمر، ص: ٢٤٣.
(٤) علم اللغة، د. علي عبد الواحد وافي، ص: ٣٢٠.
(٥)انظر: أدب الكاتب، ابن قتيبة، ص: ٣٦.

ثالثاً: قلّة الملامح التمييزيّة للشيء تزيد من عدد أفراده، أو ما يدخل تحته، وهذا عكس ما فسّر به تضييق المعنى، فالعلاقة –إذن–عكسيّة، فبزيادة الملامح يكون التخصيص، وبقلّتها يكون التعميم (١).

واختلف الباحثون المحدّثون في تحديد أيّهما أكثر شيوعاً في اللغة توسيع الدّلالة أم تضييقها؟ فذهب الدكتور إبراهيم أنيس إلى أنّ تعميم الدّلالات أقل شيوعاً في اللغات من تخصيصها، وأقل أثراً في التطوّر الدّلالي وتغيّره (٢)، فيما ذهب الدكتور أحمد مختار عمر إلى أنّ تعميم الدّلالة يكون على قدم المساواة في الأهميّة من تخصيص الدّلالة (٣).

والحق في ذلك أنّ هذا النوع من التطوّر اللغوي –تعميم الدّلالة– ليس أقل شأناً من تخصيص الدّلالة، إذ إنّ له أثرٌ واضح في تغيير الدّلالة بدليل أنّ علماءنا القدامى اهتموا بهذه الظاهرة وعقدوا لها أبواباً في مؤلفاتهم، ومنهم: ابن دريد (ت ٣٢١هـ) في كتابه ((جمهرة اللغة))، إذ عقد فصلاً بعنوان ((باب الاستعارات)) أشار فيه إلى اتّساع دلالة طائفة من الألفاظ، منها قوله: ((النُجعة طلب الغيث، ثم كثر ذلك فصار كل طال انتجاعاً)) (٤)، وكذلك تنبّه الخطّابي (ت ٣٨٨هـ) إلى هذه الظاهرة في رسالته الموسومة: ((بيان إعجاز القرآن))، إذ وقف عند توسيع الدّلالة وجعل الخاص عاماً، فقال: ((وقد يتوسع في ذلك حتى يجعل العقر أكلا، وكذلك اللدغ واللسع .... وحكي –أيضاً– عن بعض الأعراب ((أكلوني البراغيث))؛ فجعل قرص البرغوث أكلاً، ومثل هذا في الكلام كثير)) (٥).

ومنهم –أيضاً– الجوهري (ت ٣٩٣هـ) الذي أشار إلى هذه الظاهرة عند كلامه عن دلالة الاستحمام، فهي عند العامة بالماء البارد و الحار، فيما هو في الأصل بالماء الحار خاصة، فقال: ((والحميم: الماء الحار. والحميمة مثله. وقد استحممت إذا اغتسلت به. هذا هو الأصل ثم صار كل اغتسال استحماماً بأي ماء كان)) (٦).

---

(١) علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، ٢٤٥.
(٢) انظر: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص: ١٥٤.
(٣) انظر: علم الدّلالة، أحمد مختار عمر، ص: ٢٤٣.
(٤)جمهرة اللغة، ابن دريد، ٥٢٢٥/٢.
(٥) بين إعجاز القرآن ((في ثلاث رسائل في إعجاز القرآن))، الخطّابي، أبو سليمان حمد بن محمد (ت ٣٨٨هـ)، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، و د. محمد ذغلول سلام، دار المعارف، القاهرة-مصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٦، ص: ٤٢.
(٦) الصحاح، تاج اللغة، ابن فارس، ص: ٥٨.

ومثل ذلك نجده عند ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) أيضاً في كتابه الصاحبي، في باب ((القول في أصول أسماء قيس عليها و ألحق بها غيرها))، إذ يقول: ((كان الأصمعي يقول: أصل (الورد) إتيان الماء، ثم صار إتيان كل شيء ورداً)) (١).

وتابعهم في ذلك الآلوسي، فكانت له وقفات تفسيريّة وتحليليّة للألفاظ القرآنية التي عممت دلالتها، بعد أن كانت خاصة الاستعمال، ومنها:

١.العذاب :

وهي من الألفاظ التي اتسعت دلالتها، إلا أنّ العلماء اختلفوا في أصلها مما أدى إلى اختلافهم –أيضاً– في دلالة اتّساعها، وقد نقل الآلوسي ذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ **(وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)**[البقرة: ٧]، إذ ذكر للفظة أربعة أصول هي:

أولاً: العذاب في الأصل: الاستمرار، ثم اتسع فيه فسمي به كل استمرار ألمٍ، واشتقّوا منه فقالوا: عذّبته، أي: داومت عليه الألم، وقد نسب هذا القول لأبي حيّان (٢).

وهذا يعني أنّ اللفظة اتّسعت دلالتها من الاستمرار إلى معنى الألم المستمر، وهذا ما أشار إليه البغوي في تفسيره، إذ قال إنّ معنى العذاب: ((القتل والأسر في الدنيا والعذاب الدائم في العقبى)) (٣).

ثانياً: أصل العذاب هو المنع، يقال: عذب الفرسُ، إذا امتنع عن العلف، ومنه العذْب لمنعه من العطش، ثم توسع فأطلق على كل مؤلم شاق مطلقاً، وإن لم يكن مانعاً ورادعاً، ولهذا كان أعمّ من النّكال؛ لأنّه ما كان رادعاً كالعقاب. ونسب هذا القول إلى الخليل، وإليه مال كثيرٌ من علماء اللغة (٤)، منهم الأزهري الذي قال: ((وكل من منعته شيئاً فقد أعذبته وعذّبته)) (٥).

ثالثاً: أنّه مأخوذ في الأصل من التعذيب، ثم استعمل في الإيلام مطلقاً، وأصل التعذيب على ما قيل: إكثار الضرب بِعَذَبة السوط.

رابعاً: أصله من العَذْب، فعذّبته أزلت عَذْبَ حياته على بناء: مرّضته وقذّيتُهُ (٦). وهو قول الرّاغب (٧).

---

(١) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ٥٨.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٠٣/١.
(٣) معالم التنزيل، البغوي، ٨٧/١.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٤٠٣/١.
(٥) تهذيب اللغة، الأزهري، ١٩٣/٢.
(٦) روح المعاني، الآلوسي، ٤٠٣/١.
(٧) انظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص: ٥٥٥.

والعَذْبُ: الماء الطيب [١]، وعليه فإنّ العذاب هو إزالة الطيب من الحياة مما يقابله ألم شديد.

يتّضح مما تقدّم أنّ الآلوسي يذكر الآراء المحتملة في أصل الكلمة، ودلالات اتساعها، ناسباً الأقوال لأصحابها دون أن يرجّح بينها، تاركاً للقارئ اختيار الرأي الراجح عنده، ولذا يميل الباحث إلى أنّ أصل الكلمة هو المنع، واتّسع استعمالها لتدل على حرمان الإنسان من كل طيب يحبّه ويشتهيه، فالعذاب هو حرمان الكفار من نعيم الجنّة، يصاحبه ألم، وهذا ما ذهب إليه الدكتور عودة أبو عودة، الذي فرّق بين العذاب والعقاب، فقال: ((العذاب هو الجزاء الذي يناله الإنسان عن عمله السيء في الدنيا والآخرة، ويغلب عليه أن يكون في الآخرة. أمّا العقاب فهو جزاء العمل السيء في الدنيا فقط)) [٢].

٢. تعالوا :

وهو فعل أمر، ماضيه ((علا))، وأصله في اللغة: الارتفاع أو الصعود إلى المرتفع، فـ ((تعالوا)) بمعنى: اصعدوا وارتفعوا [٣]، وهذا ما ذكره الآلوسي في الفعل، مشيراً إلى دلالته الأصلية، وانتقالها إلى العموم بعد أن كانت خاصّة، وذلك عند تفسيره لقوله تعالىٰ **(قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا)**[الأنعام: ١٥١]، إذ قال: ((و (تعال) أمرٌ من التعالي، والأصل فيه أن يقوله من هو في مكانٍ عالٍ لمن هو أسفل منه، ثم اتّسع فيه بالتعميم)) [٤].

ويفهم من قوله ((بالتعميم)) إلى اتساع دلالة الفعل ((تعال))، أي: أنّ هذا اللفظ كان ذا دلالة متخصّصة بأن يدعى الإنسان إلى مكان عالٍ، ثم أعمّت دلالته، فصارت تطلق على دعوة الإنسان إلى مكان، سواء أكان في مكانٍ عالٍ، أم منخفض إلى من هو في علو بمستوٍ واحد من الأرض.

وقد علّل ذلك القرطبي (ت ٦٧١هـ) بقوله: ((جعلوا التقدّم ضرباً من التعالي والارتفاع؛ لأنّ المأمور بالتقدم في أصل وضع هذا الفعل، كأنّه كان قاعداً، فقيل له: تعال. أي: ارفع شخصك بالقيام وتقدّم، واتسعوا فيه فجعلوه للواقف والماشي)) [٥].

---

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ٣٢٦/٣.
(٢) التطوير الدّلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، د. عودة أبو عودة، ص: ٣٩٤.
(٣) انظر: تاج العروس، الزبيدي، ٨٩/٣٩.
(٤) روح المعاني، الآلوسي، ٤٩٤/٨.
(٥) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، المجلد الرابع، ٨٦/٧.

ولم يكتفِ الآلوسي بهذا الاحتمال، بل ذكر جوّاز إبقاء اللفظ على أصله دون اتساع في دلالته، فيكون في الآية من باب التعريض، إذ قال: ((ويحتمل هنا أن يكون على الأصل تعريضاً لهم بأنّهم في حضيض الجهل، ولو سمعوا ما يقال لهم ترقّوا إلى ذروة العلم وقمّة العز)) (١).

أي: استعمل المعنى الأصلي اللغوي مجازاً في الآية للترقي من حالة الجهل إلة قمّة العلم.

٣. الاستدراج :

وهي من الألفاظ التي وقف عندها الآلوسي في ((روح المعاني)) وأشار إلى تعميمها بعدما كانت خاصّة، وذلك عند تفسيره قوله تعالىٰ (**وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ**)[الأعراف: ١٨٢] إذ ذكر أنّ لفظة الاستدراج على وزن ((استفعال)) وهي مأخوذة من أصلين: أحدهما: أنّها من الدرجة، بمعنى النّقل درجة بعد درجة من سفل إلى علو، فيكون استصعادا، أو بالعكس فيكون استنزالاً (٢).

وهذا يعني أنّ الاستدراج هو انتقال تدريجي على السّلم من الأعلى إلى الأسفل أو بالعكس، ويستدل الآلوسي على هذا المعنى المطلق بقول الأعشى: [الطويل]

فلو كنتَ في جُبٍّ ثمانين قامةً ورُقِّيت أسباب السّماءِ بسلمِ
لَيَستدرجَنْك القوُل حتى تَهِرَّه وتعلم أنّي عنكم غيرُ مفحَمِ (٣)

فالاستدراج –على هذا القول–: أن يتدرج إلى الشيء في خفية قليلاً قليلاً ولا يُهجم عليه (٤)، وهذا هو اختيار أبو عبيدة الذي أضاف: ((وأصله من الدَّرَجَة، وذلك أنّ الراقي والنازل يرقه وينزل مرقاة مرقاة)) (٥).

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٤٩٤/٨
(٢) المصدر نفسه، ٥٠٥/٩.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) انظر: الكشف والبيان، الثعلبي، ٣١٢/٤.
(٥) انظر: زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، ١٧٣/٢.

أمّا الأصل الآخر الذي ذكره الآلوسي للفظة فهو من دَرَجَ وهذا الأصل يحتمل معانٍ عدّة هي:

أ. أنّها بمعنى صَعِدَ، ثم أُتُّسع فيه فاستعمل في كلِّ نقل تدريجي سواء كان بطريق الصعود، أو الهبوط، أو الاستقامة [١].

أي: أنّ المعنى كان خاصاً وهو الانتقال التدريجي إلى الأعلى صعوداً، ثمّ اتّسع ليكون عاماً في الانتقال إلى كلّ اتجاه.

ب. بمعنى مشى مشياً ضعيفا ومنه دَرَجَ الصبي، أي: أخذ في الحركة ومشى قليلاً أول ما يمشي [٢].

ج. بمعنى ((طوى))، ومنه أدرج، ثمّ استعير لطلب كل نقل تدريجي من حال إلى حال من الأصول الملائمة للمتنقل الموافقة لهواه [٣].

فالاستعارة هنا هي التي أدّت إلى اتساع دلالة ((الاستدراج))، بعد إذ كانت خاصة فيما هو محسوس، وهو الصعود على درجات سلّم، أو الهبوط منها، ثم توسّعت فيما هو معنوي، أي في الانتقال المتدرج في المراتب والمنازل، ومن حال إلى حال، سواءٍ كان ذلك التدرج إيجابياً متمثلاً في الارتقاء والصعود، أم سلبياً متمثلاً في الهبوط والنزول.

واستدراج الله تعالى للعبد في الآية هو إدرار النعم عليه مع انهماكه في الغيّ، ولذا قيل: إذا رأيت الله تعالىٰ أنعم على عبده وهو مقيم على معصية فاعلم أنّه مستدرج)) [٤]

٤. الفاحشة :

فسّر الآلوسي هذه اللفظة الواردة في قوله تعالىٰ(**وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ**) [آل عمران: ١٣٥] بمعانٍ عدّة، أهمّها: أَنَّها كل ما يشتدُّ قبحه من المعاصي والذنوب، وتقال لكل خصلة قبيحة من الأقوال والأفعال [٥].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٥٠٥/٩.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) انظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي الشهاب، ٢٢٩/٤.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٤٥٤/٤.

أي: أنّ الدلالة الخاصة للفحش هي القول أو الفعل القبيح، ثم يذكر الآلوسي أنّها شاعت وتوسعت، فأصبحت تطلق على الزنا وكل سوء يتجاوز الحد، فقال: ((وكثيراً ما ترد بمعنى الزنا. وأصل الفحش: مجاوزة الحدِّ في السوء، ومنه قول طرفة: [الطويل] (١):

أرى الموتَ يعتامُ الكرامَ ويَصْطَفي عقيلةَ مالِ الفاحشِ المتشدِّد

يعني: الذي جاوز الحدّ في البخل، فلعلّ المراد منها هنا: المعصية البالغة في القبح)) (٢).

وهذا يعني أنّ الفاحشة انتقلت من دلالتها الخاصة المتمثلة في الأقوال والأفعال القبيحة إلى دلالة عامة تعني كل معصية بالغة في القبح. واشتهر استعمالها في القرآن للدّلالة على الزنا، هذا ما أكدّه الدكتور عودة أبو عودة، بقوله: ((وهكذا يكون القرآن الكريم قد خصّص هذا المعنى العام كثيراً، وكاد أن يحصر الفاحشة بالزنا؛ إلا أنّ ذلك لا يمنع من أن تفسّر الفاحشة في القرآن بأنّها كل قبيحة تشيع بين النّاس ويصيب أذاها المجتمع بأسره)) (٣).

ج. تغيير المجال الدّلالي :

وهو الشكل الثالث من أشكال التغيّر الدّلالي، ويقصد به انتقال معنى اللفظة من مجال استعمالها إلى دلالة أخرى، ولكن ليس على وجه التخصيص أو التعميم، وإنّما على وجه المخالفة (٤)، أي: أنّه يختلف عن سابقيه بأنّ ((اللفظ يتخذ سبيلاً يجتاز فيه ما بين نقطة تداوله ومعناه الأول إلى نقطة أخرى يجري استعماله فيها، ولا يشترط التقفية إليه على آثار المرحلة الأولى، بل يقوم احتمال تعايش الدّلالتين إلى جانب احتمال طغيان الدّلالة المتطوّرة عن سابقها)) (٥).

---

(١) ورد هذا البيت في (روح المعاني) بعجزه فقط، انظر: ٤٥٤/٤. فيما أورده الزجاج كاملاً، ولكن بوضع (الباخل) بدلاً من (الفاحش)، انظر: معاني القرآن وإعرابه، ٣٥٤/٥.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٤٥٤/٤.
(٣) التطور الدّلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، د. عودة أبو عودة، ص: ٣٢٨.
(٤) انظر: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص: ١٦٠.
(٥) علم الدّلالة العربي، فايز الداي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة ١٩٨١م، ص: ٣١٤-٣١٥.

وتسمى هذه الظاهرة –أيضاً- نقل المعنى، لأنّه يحدث فيها انتقال في المعنى، وذلك عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص، كما في حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال، أو من المسبب إلى السّبب، أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه (١).

وهذا يعني أنّ المؤدي لهذا الانتقال في المعنى هو الاستعمال المجازي؛ لأنّ هذا الاستعمال هو الذي يوجد الصلات المبتكرة بين المعاني الأصلية للألفاظ ومعانيها الجديدة المنقولة إليها، غير أنّ الأولى ماضية في طريقتها اللغوية المحدّدة لها في إرادة أصل الاستعمال، على حين أنّ الثانية قد اجتازت حدود الاستعمال الأولى إلى أفق جديد من المعاني المتجددة، ولا بد من رابط بين الأصل والفرع، وهذا الرابط يتمثل بعلاقات المجاز بنوعيه: العقلي واللغوي المتضمّن ((المجاز المرسل، والاستعارة))، وقد يتمثل بالتشبيهات والكنايات.

وقد اهتمّ علماء العربية بالمجاز اهتماماً كبيراً، وكان في مقدّمتهم ابن جني، الذي قال: ((فالحقيقة ما أقرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان ضد ذلك)) (٢).

أي: أنّ للفظة دلالتين: دلالة حقيقيّة وأخرى مجازيّة تعدّ الدّلالة الثانية لها، وكان ابن فارس قد أشار إلى ذلك أيضاً عندما قال: ((ومن سنن العرب: الإستعارة، وهو أن يضعوا الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر، فيقولون: (((انشقت عصاهم) إذا تفرقوا، وذلك يكون للعصا ولا يكون للقوم)) (٣).

ولحظ عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) هذا النقل الدّلالي في الاستعارة، فقال: ((اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفاً تدل الشواهد على أنّه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعارية)) (٤).

وانتبه –كذلك– السيوطي لأهمية المجاز في نقل اللفظ من مجال استعماله الأول إلى مجال آخر، فخصّص فصلاً في كتابه المزهر سمّاه ((معرفة الحقيقة والمجاز)) ذكر فيه أمثلة كثيرة عن ذلك (٥).

---

(١) اللغة، فندريس، ص: ٢٥٦.
(٢) الخصائص، ابن جني، ٤٤٤/٢.
(٣) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، ص: ١٥٤-١٥٥.
(٤)أسرار البلاغة، الجرجاني، ص: ٣٠.
(٥) انظر: المزهر في علوم اللغة، السيوطي، ٢٨٧/١-٢٩١.

وقد أدرك الآلوسي هذه الظاهرة الدّلاليّة، فأشار إليها في تفسيره، وكان على علم ومعرفة بما يحصل من تغيّرات دلاليّة نتيجة للاستعمال المجازي لها، فهو كسابقيه كان متتبعاً لمعاني الألفاظ التي خضعت للتغيير، فيبيّن أصولها اللغوية، وما طرأ عليها من تغيّرات وصولاً إلى ما استقرت عليه من معانٍ.

ويمكن توضيح ظاهرة الانتقال في المجال الدّلالي للألفاظ القرآنية عند الآلوسي في تفسيره روح المعاني، على النحو الآتي:

أولاً: الانتقال من مجال حسّي إلى مجال حسّي آخر:

ذلك بوجود صلة ما بين الدّلالتين في علاقة مجازية، كأن تكون مكانية، أو زمانيّة، أو كان بين اللفظتين اشتراك في جزء كبير من الدّلالة [١].

ومن أمثلة ذلك:

١.الأعراف:

وهي من الألفاظ التس استعملت على غير أصلها، وذلك في قوله تعالىٰ (**وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ**)[الأعراف: ٤٦]، فقد ذكر الآلوسي للفظة ((الأعراف)) دلالتين:

أحداهما: دلالة مجازيّة، إذ قال: ((أعراف الحجاب أي أعاليه، وهو السور المضروب بينهما)).

والأخرى: دلالة حقيقيّة، إذ إنّ الإعراف جمع عُرْف، وأصله من عُرف الدابة والديك، ولذا قيل: العرف ما ارتفع من الشيء، أي: أعلى موضع منه، لأنه أشرف وأعرف مما انخفض منه[٢].

نلحظ أنّ الآلوسي يذكر الدّلالة المجازيّة أولاً ثم يأتي بعدها بأصلها اللغوي ، مشيراً إلى أنّ اللفظة انتقلت من دلالة حسيّة وهي عرف الدّابة والديك إلى دلالة حسيّة أخرى مجازية في الآية، وهي أن يراد بها السّورالمضروب بين الجنّة والنّار، أو جبل أُحد الذي يمثل بينهما، أو الصراط[٣].

---

(١) انظر: دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، ص: ١٦٥.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٩/١١٥-١١٦.
(٣) المصدر نفسه.

وسواء حملت دلالة ((الأعراف)) الأصلية على أصلها الأول أو الثاني، فكلاهما حسّي يرى بالعين، لذا انتقلت دلالة اللفظة في الآية من مجال حسّي إلى مجال حسّي آخر.

٢.الوجه :

وهو معروف أنّه وضع أصلاً للدلالة على عضو من أعضاء الجسد، فهو يحمل دلالة حسيّة ظاهرة للعين، وقد يطلق مجازاً على ذات الشيء، فيقال: هذا وجه الرأي، أي: هو الرأي نفسه [(١)]، وقد أشار الآلوسي إلى ذلك عند تفسيره اللفظة الواردة في قوله تعالىٰ(**بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ**) [البقرة: ١١٢]، إذ يقول: ((فالوجه إمّا مستعارٌ لذات، وتخصيصه بالذكر لأنّه أشرف الأعضاء ومعدن الحواس، وإمّا مجازٌ عن القصر؛ لأنّ القاصد للشيء مواجهٌ له)) [(٢)].

وهذا يعني أنّ المقصود بالوجه –هنا– أمّا ذات الإنسان، أو قصده وتوجيهه لله –تعالىٰ– ومنه قولنا في الصّلاة: وجّهت وجهي للذي فطر السمٰوات والأرض: أي قصدت قصدي بصلاتي وعملي، ويعبّر الوجه عن الذّات الإلهية [(٣)]، ومنه قوله تعالىٰ(**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه**) [القصص: ٨٨]، وقوله (**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَام**) [الرحمن: ٢٦-٢٧].

وسواء حملت دلالة الوجه الأصلية على الأصل الحقيقي لها وهو الجزء من الإنسان أو المعنى المجازي المتمثل بالذات كلها أو التوجيه نحو جهة ما، فهما حسيّان، يمكن رؤيتهما بالعين، فهو انتقال من معنى حسّي إلى آخر حسّي، والعلاقة بين الدّلالتين علاقة الجزء بالكل، فالوجه جزء من الإنسان، ويعبّر به عن الإنسان نفسه، وعن نواياه ومقاصده.

(١) الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ٢٢٥٥/٦.
(٢) روح المعاني، الآلوسي، ٣٩٢/٢.
(٣) انظر: أمالي المرتضى المسمى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م، ٥٩٢/١.

ثانياً: الإنتقال من مجال حسّي إلى مجال معنوي :

يكاد يتّفق الباحثون على نشأة الدّلالة أنّها بدأت بالمحسوسات ثم تطوّرت إلى الدّلالات المعنويّة، بحكم تطوّر العقل الإنساني ورقيّه، فكلّما ارتقى التفكير العقلي عند الإنسان جنح إلى استخراج الدّلالات المعنوية وتوليدها والاعتماد عليها في الاستعمال، فتنتقل جملة من الألفاظ المستعملة في مجالها الحسّي إلى المجال الذهني الجديد (١).

وهذا الانتقال لا يحدث فجأة وبسرعة، بل خلال المراحل الزمنيّة الممتدة في مسيرة حياة اللغة فيحدث بصورة تدريجيّة، إذ تظل الدّلالتان الحسيّة والمعنوية سائدتين معاً خلال حقبة من الزمن ووسيلة هذا الانتقال هي الكناية والتشبيه والإستعارة (٢)، أي: أنّ هذا الانتقال في الدّلالة يعدّ نوعاً من المجاز، ولكنّه ليس من ذلك المجاز الفني أو البلاغي الذي يستعمله الأدباء، لأنّ هذا الضرب من المجاز لا يثير دهشة أو غرابة في ذهن السّامع، إذ ((ليس المراد منه إثارة العاطفة أو انفعال النفس، بل هدفه الأساسي الاستعانة على التعبير عن العقليات والمعاني المجردة، فهو لهذا يعد مرحلة تأريخيّة متميّزة لتطور الدّلالة عند الأمم)) (٣).

ويرى الدكتور إبراهيم أنيس أنّه في هذه الحالة لا يمكن أن تعدّ إحدى دلالتي اللفظ حقيقية والثانية مجازاً، فلا مجاز و لا حقيقة بينهما في مثل هذا الحال (٤)، وهو رأيٌ مردود، فقد أجمع علماء الدّلالة على أنّ الدّلالة تبدأ حسيّة ثم تتطوّر لتصبح دلالة معنوية بحكم تطوّر العقل الإنساني، لذا فإنّ دلالة اللفظ الحسيّة هي الأصل أو الحقيقة، وإنّ دلالته المعنوية هي المجاز المتطوّر عن ذاك الأصل (٥).

---

(١) انظر: دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، ص: ١٦١.
(٢) المصدر نفسه، ص: ١٦٢.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) انظر: التطور الدلالي في العربية في ضوء علم اللغة الحديث، د. حسين حامد الصالح، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد الخامس عشر، سنة ٢٠٠٣م، ص: ٨٩.

وقد تنبّه الآلوسي إلى هذا النوع من الانتقال بالدّلالة، فأشار إليه عند تفسيره الألفاظ القرآنية، ومن ذلك:

١. الأسباب :

وقف الآلوسي عند هذه اللفظة الواردة في قوله تعالىٰ(**فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ**) [ص: ١٠]، إذ ذكر لها دلالتين، **إحداهما:** دلالة حسيّة هي أصل معناها، قال: ((والسّبب في الأصل الوصلة من الحبل ونحوه)).

والأخرى: دلالة معنويّة مجازيّة، وهي الوسائل والمناهج التي يتوصّل بها إلى شيءٍ معيّن، لذا نجده يفسّر الآية بالقول: ((فليصعدوا في المعارج والمناهج التي يتوصّل بها إلى السمٰوات، فليدبِّروها وليتصرَّفوا فيها ، فإنّهم لا طريق لهم إلى تدبيرها والتصرّف بها إلا ذاك)) [١].

وهو بذلك يشير إلى الأصل الحسّي للفظ ((السبب))، وكيفيّة تدرّجه في الدّلالة وانتقاله إلى مجال معنوي -وإن لم يفصح عن ذلك- لأنّ الحبل شيءٌ مادي، والمنهج والطريقة شيءٌ معنوي.

وهذا يوافق ما جاء في المعاجم من أنّ الأصل اللغوي للسبب هو: الحبل القوي الطويل الذي يستعمل للصعود والانحدار، وسمي كل ما يتوصل به إلى شيءٍ سبباً [٢].

٢. فورهم :

وهي من الألفاظ التي استعملت في دلالتين: أصليّة ومجازيّة، ذكرهما الآلوسي عند تفسيره قوله تعالىٰ(**بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آَلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ**) [آل عمران: ١٢٥]، إذ يقول: ((أصل الفور: مصدر من فارت القِدْرُ: إذا اشتد غليانها، ومنه: (إنّ شدّة الحر من فَوْرِ جهنّم). ويطلق على الغضب لأنّه يُشبه فَوْرَ القِدر، وعلى أول كل شيء، ثمّ أنّه استعير للسرعة، ثم أُطلق على الحالة التي لا بُطء فيها ولا تراخِيَ، والمعنى: ويأتوكم في الحال، ووصف بهذا لتأكيد السرعة بزيادة التعيين والتقريب)) [٣].

---

(١) روح المعاني، الآلوسي، ٢٢٣/٢٣.
(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٤٥٨/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٤٢٠/٤.

نلحظ أنّ الآلوسي يذكر الدّلالة الأصلية الحقيقيّة المحسوسة، ثم يذكر مراحل انتقالها إلى الدّلالة المعنوية المجازيّة، وهذا يوافق ما ذهب إليه أبو السعود، الذي قال: ((من فورهم، أي: من ساعتهم)) (١).

فالدّلالة الأصليّة ، انتقلت بفعل الاستعارة إلى دلالة معنويّة.

ثالثاً: الانتقال من مجال معنوي إلى مجال حسّي :

وهذا هو الضرب الثالث من ضروب انتقال الدّلالة، وهو الانتقال من الدّلالة المعنويّة إلى الدّلالة الحسيّة، وغالباً ما يكون ذلك من أجل توضيح الصورة الذهنية، وجعلها أمراً محسوساً يُرى ويُسمع ويتذوق ويُلمس ويُشم، وذلك للتسهيل على الأذهان القاصرة أن تفهم مدلولها، وأن تبيّن حدودها ومعالمها بعد أن كانت مجرد فكرة عقليّة قد يضل الذهن في حدودها (٢).

ويعتمد هذا النوع من الانتقال في الدّلالة على التشبيهات في نقل الدّلالة من عالمها الذهني إلى الحسي.

ويتمثّل المعنى المجرّد واقترانه بالمحسوسات يكون أكثر وقعاً ورسوخاً في النّفس؛ لأنّه: ((هو ما يلحق فيه الأدنى بالأعلى، والمجهول بالمعلوم، والخفي بالجلي، والناقص بالكامل)) (٣).

لذا فإنّ هذه الظاهرة تعتبر وسيلة مهمّة من وسائل القرآن الفعّالة في تحقيق مقاصده وأغراضه، وفي إظهار المعاني وتقريبها، إذ تظهر المعاني المجرّدة في صور حسيّة رائعة، وقد كان الآلوسي ملتفتاً إلى هذا النوع من انتقال الدّلالة في تفسيره، فأشار إليه في مواضع عدّة منها:

---

(١) إرشاد العقل السّليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ٨٠/٢.
(٢) انظر: دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس، ص: ١٦٠.
(٣) انظر: علم البيان، دراسة تأريخية فنيّة في أصول البلاغة العربية، بدويّ طبانة، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٧، ص: ١٠٠

١. ثقف :

وردت هذه اللفظة في قوله تعالىٰ (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ) [البقرة: ١٩١]، وقد ذكر الآلوسي لها دلالتين: معنويّة، هي أصل معناها، وحسيّة منتقلة عن الأصل، فقال: ((وأصل الثقف: الحِذقُ في إدراك الشيء عملاً كان أو علماً، ويستعمل كثيراً في مطلق الإدراك)) [١].

يفهم من كلامه هذا أنّ الثقف في أصله يدل على معنى معنوي، وهو الفطنة والذّكاء، وهذا يتّفق مع ما ذكره أصحاب المعجمات، فقد جاء في لسان العرب أنّ ((ثقف الرّجلُ ثقافةً، أي: صار حادقاً وخفيفاً)) [٢].

فدلالة ((ثقف)) في نظر الآلوسي انتقلت من المجال المعنوي وهو الحذق والذّكاء والفطنة، إلى المجال الحسّي، وهو الإيجاد، لذا نراه يذكر أنّ معنى الآية هو: واقتلوهم حيث وجدتموهم [٣].

٢. النّاس :

وهي من الألفاظ التي انتقلت دلالتها عند الآلوسي من المجال المعنوي الأصلي إلى المجال الحسّي المجازي، ففي قوله تعالىٰ(وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آَمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) [البقرة: ٨]، يذكر أنّ أصل النّاس: أناس، ويستشهد على ذلك ببقاء الهمزة في: إنسان وإنس وأناسي، فالهمزة أصليّة في الكلمة، وإنّما يكثر حذفها إذا عرّفت الكلمة بـ((أل)) التعريف، فيقال: النّاس [٤].

وهذا الأصل مأخوذ من معانٍ عدّة، هي:

أولاً: من الأُنس ضد الوحشة، لأُنسه بجنسه؛ لأنّه مدنيُّ الطبع، ومن هنا قيل: [الطويل]

وما سمي الإنسانُ إلا لأُنْسِهِ　　　ولا القلبُ إلا أَنَّهُ يَتَقَلَّبُ [٥]

---

(١) رح المعاني، الآلوسي، ١٦٣/٣.
(٢) لسان العرب، ابن منظور، ١٩/٩.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ١٦٢/٣
(٤)المصدر نفسه، ٤١٥/١.
(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٤١٥/١.

وهذا ما ذهب إليه ابن عادل [(١)]، والسمين الحلبي الذي علّل ذلك بقوله: ((لأنّه أنِس بحواء، وقيل: بل أنس بربّه، ثم حذفت الهمزة تخفيفاً)) [(٢)].

ثانياً: من آنس، أي: أبصر، ويستدل على هذا المعنى بقوله تعالىٰ**(آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا)** [القصص: ٢٩] [(٣)].

ثالثاً:أصله من ((نوس)) إذا تحرّك، بدليل تصغيره على ((نويس)) [(٤)]، وهذا ما ذكره الأزهري من قبل، إذ قال: ((ناسَ الشيُ ينوسُ نَوْساً ونَوْساناً: إذا تحرّك متدلياً)) [(٥)]، فيما ذهب الجوهري إلى أنّ النوس هو تذبذب الشيء [(٦)].

رابعاً: أنّ الإنسان مأخوذ من النّسيان القلبي، ودليله قوله تعالىٰ في آدم –عليه السّلام–**(فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا)** [طه: ١١٥] [(٧)].

نلحظ مما تقدّم أنّ دلالة الناس في نظر الآلوسي انتقلت من المجال المعنوي على المعنيين الأول والرابع، وهما ((الأنس ضد الوحشة، والنّسيان)) إلى المجال الحسّي، وهي دلالتها على البشر، وبذلك يخالف وجهة نظر علم اللغة الحديث، الذي يرى أنّ اللفظة وضعت أصلاً للدلالة على شيء حسّي، ثمّ تطوّرت إلى الدّلالة المعنوية.

---

(١) انظر: اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، ٣٢٨/١.
(٢) الدر المصون، السمين الحلبي، ١١٩/١.
(٣) روح المعاني، الآلوسي، ٤١٥/١.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) تهذيب اللغة، الأزهري، ٦٢/١٣.
(٦) الصحاح تاج اللغة، الجوهري، ٩٨٧/٣.
(٧) روح المعاني، الآلوسي، ٤١٦/١.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة الطويلة في تتبع الدّلالة اللغوية في فكر الآلوسي تمكن البحث في التوصل إلى نتائج مهمّة منها:

١. أنّ المؤرخين اختلفوا في نسبة أسرة الآلوسي، فمنهم من نسبها إلى اسم رجل على اعتباره أنّه جدّهم، وآخرون نسبوها إلى اسم بلدة تقع على نهر الفرات في محافظة الأنبار في العراق. وهذا أدّى إلى اختلافهم في كتابة همزة ((الآلوسي)) أهي بالقصر أم بالمد؟ والرّاجح أنّها بالقصر خلافاً للمشهور.

٢. كان الآلوسي شخصيّة موسوعيّة، إذ تميّز بسعة أفقه، وكان مُلمّاً بمختلف العلوم العربية، فقد كانت له مؤلفات جمّة في اللّغة والأدب ذات قيمة تدل على تمكّن صاحبها، ونباهته، وفكره الثاقب في تناول المسائل اللغوية والأدبية.

٣. الآلوسي جمّاعٌ الآراء والأقوال في تفسيره، فقد كان يحشّد الكثير منها، إلا أنّه لا يكتفي بذلك، بل ينصّب نفسه حَكَماً عليها، فيفنّد بعضها، ويؤيّد أخرى، فلا يترك قولاً –في الغالب– إلا ذكرَ وجه الصحّة أو العيب في نقله، وخاصّة أحاديث الرسول –صلىٰ الله عليه وسلّم–.

٤. استشهد كثيراً بالقراءات القرآنية الصحيحة والشّاذة للوصول إلا دلالة الكلمات القرآنية، وكانت استعانته بالشاذ منها لغرض الإحاطة بكل المعاني المحتملة للكلمة والنّص.

٥. تنوّعت أبعاد الدّلالة لدى الآلوسي من حيث المصطلحات والمكونات، فمرّة يوردها بمعناها اللغوي، ومرّة يستعملها بمعنى العلّة الدّالة على المعلول، وأخرى يفسّرها بالعلامة.

٦. عُني الآلوسي بقضيّة اللّفظ والمعنى والعلاقة بينهما، وكان يطلق على هذين المصطلحين ((الاسم والمسمّى)) وقد فصل بينهما، فالاسم لديه غير المسمى، إذ أنّ الأول رمزٌ للثاني الذي يمثّل الشيء الخارجي المدرك بالحواس، وهو كذلك ينفي وجود صلة ذاتيّة بين اللّفظ ومعناه، أو بين الاسم والمسمى، قائلاً باعتباطيّة العلاقة بينهما.

٧. أثبت البحث أنّ الآلوسي يرى أنّ اللغة في أصل وضعها توقيفيّة، وأنّ تعليمها إلهامٌ من الله -سبحانه-، إلا أنّه لا ينكر بأنّ الإنسان يمتلك القدرة والتمكن في أن يبتدع ويستحدث ألفاظاً وذلك حسب الحاجة.

٨. كان الآلوسي مدركاً عمليّة الاتصال اللغوي المتمثلة بعناصر المثلث الدّلالي لدى المحدّثين، فعناصر الدّلالة عنده مكونة من العلامة والشيء والذّهن، فالعلامة لديه تقابل الرّمز أو الاسم عند المحدّثين، والشيء يقابل المسمّى، والذّهن لديه يقابل ((الفكرة)) لدى المحدّثين، وهذا يدل على سبقه المحدّثين في فكرة المثلّث الدّلالي.

٩. أثبت البحث إحاطة الآلوسي بجوانب دلاليّة صوتيّة في القرآن الكريم، منها أثر الإبدال الصّوتي في اختلاف معاني الألفاظ سواء كان ذلك الإبدال في فاء الكلمة، أو في عينها أو لامها، وتنبّه كذلك على قدرة الحركات على توجيه الدّلالة على وقف ما يريده المتكلم، شأنها في ذلك شأن الصوامت.

١٠. كان الآلوسي مدركاً لأهمية التنغيم في تحديد مسارات الدّلالة اللغوية والأنماط التركيبيّة في اللغة عامّة، ولغة القرآن الكريم خاصّة، ولكنّه –شأنه شأن القدماء– لم يصرح بالاصطلاح الحديث تصريحاً تاماً، بل أشار إليه بعبارات أخرى، وقد اتّخذه وسيلة للتفريق بين الأساليب اللغوية، وتنوّع دلالتها بيم الإخبار والاستفهام، والتعجّب.

١١. أنّ التغيير الصّوتي الذي يحدث في الكلمة التي تجتمع فيها همزتان في تحقيق أو تخفيف لا يؤثر على دلالة الكلمة عند الآلوسي، فكلاهما يعود في الاشتقاق إلى أصلٍ واحد، وإلى معنى كذلك.

١٢. اهتمّ الآلوسي بعلم الصّرف، ويتّضح ذلك جلياً في تفسيره من خلال القضايا الصرفيّة التي اجتهد في تعليلها، وإخراج المعاني المنوطة بها داخل السّياق، وقد استطرد في شرح الأبنية الصّرفيّة، وأعطى لكل بناء دلالته الخاصّة به، فكانت أبنية الأفعال والأسماء، واختلاف معانيها، وسيلة مهمّة في توجيه معنى الآيات القرآنية عنده.

١٣. عُني الآلوسي بإعراب القرآن الكريم وصولاً إلى فهم متكامل للنص القرآني، فكان تفسيره مليئاً بقضايا نحويّة وإعرابية، إذ أعرب كثيراً من الألفاظ والتراكيب القرآنية مبيّناً فيها الأوجه النحويّة المتباينة، وأثر ذلك على المعنى المراد في الآية، لذا نراه يربط بين الإعراب والمعنى مقتفياً في ذلك

جهود علماء اللغة والتفسير. وقد تجلّى موقفه هذا من خلال توجيهاته الإعرابية، ومحاولة توضيحيه المعنى على وفق ما تحتمله اللفظة القرآنية من أوجه إعرابية، وهو حين يبيّن هذه الأوجه المحتلمة إنّما يبغي تقريب معنى الآية للقاريء بصورة أو بأخرى.

١٤. ينتهج الآلوسي منهج البصريين في دلالة حروف الجر، فهو لا يرى نيابة الحرف عن الحرف، لأنّ لكلٍّ منها دلالة خاصّة وضعت لأجلها لا تخرج عنها، فإن تعذر عليه حمل الحرف على أصله لجأ إلى المجاز في تأويله المعنى.

١٥. التضمين ثابت وجوده في اللغة عند الآلوسي، ويرى أنّ بعض التخريجات النحويّة لا تسلم إلا به، ولكنّه يحدث في الأفعال فقط، فإن تعدّى الفعل بحرف جرٍّ لا يناسبه، فإنّه يتضمن معنى الذي يناسب ذلك الحرف.

١٦. تبيَّن أنّ الآلوسي كان مهتمّاً بدلالة الجمل الاسمية والفعلية والشرطية، وأثبت أنّ الأولى تدل على الثبوت والدّوام، فيما تدل الثانية على تجدد الحدث، مؤكّداً أنّ دلالتها على الاستمرار تحصل نتيجة لتصدرها بالفعل المضارع حصراً، أمّا الثالثة فقد جعلها جملة مستقلّة بذاتها، لها دلالاتها الخاصة بها، والتي تختلف عن دلالات الجملة الاسمية والفعلية، فهي عنده ليست نوعاً من الجملة الفعلية –كما قيل– بل إنّها قسمٌ من أقسام الجملة مستقل بنفسه.

١٧. كان الآلوسي مقتصداً في القول بالترادف، فهو يرى ندرة الترادف التّام في اللغة، ولكنّه لا ينكر وجود تقارب جزئي بين الألفاظ، فتشترك في معنى عام مع احتفاظ كل كلمة بدلالة خاصّة تستعمل فيه، ويعتمد في كشف الفراق الدّلالية بين الألفاظ عدّة وسائل، منها: الرجوع إلى الأصل الاشتقاقي، واعتبار الخصوص والعموم.

١٨. أظهر البحث تأثّر الآلوسي بابن درستويه في قضيّة الاشتراك اللفظي، فقد كان من المضيقين لمفهومه، و وقوعه في اللغة العربية عموماً، وفي القرآن الكريم خصوصاً، فالمشترك الحقيقي عند الآلوسي قليل ونادر في اللغة، لذا كان يرد أغلب الألفاظ المشتركة إلى معنىً عام، ويعلل ما اشترك منها بعوامل التغيّر وظروف الاستعمال.

١٩. كان موقف الآلوسي من التضاد في اللغة أقل تشديداً ممّا هو عليه في الاشتراك، وإن كان منهجه ثابتاً في إرجاع أغلب معاني الألفاظ المتضادة إلى أصل دلالي واحد.

٢٠.اعتنى الآلوسي بالتغيّر الدّلالي للألفاظ، إذ كان يتابع تطوّرها الدّلالي تأريخياً، ويذكر ما يطرأ عليها من تغيّرات، كأن تتخصّص اللفظة بدلالة محدّدة، أو تعمم، أو تنتقل من دلالتها الحسيّة أو المعنويّة إلى حسيّة أخرى أو معنويّة.

وهناك نتائج أخرى مبسوطة في ثنايا هذا البحث.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه إلى يوم الدّين.

المصادر والمراجع

١- أبحاث في أصوات العربية، حسام الدّين النعيمي، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافيّة العامة، بغداد، سنة ١٩٩٨م.

٢- الإبدال، أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي الحلبي (ت ٣٥١هـ)، حقّقه وشرحه: عز الدّين التنوخي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

٣- إبدال الحروف في اللهجات، الدكتور سليمان بن سالم السحيمي، مكتبة الغرباء الإسلاميّة، المدينة النبويّة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٥م.

٤- الإبدال في لغات الأزد –دراسة صوتيّة في ضوء علم اللغة الحديث –، أحمد بن سعد قشّاش، الناشر: الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، العدد ١١٧، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

-أبنية الصرف في كتاب سيبويه، الدكتورة خديجة الحديثي، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

٥- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، الدمياطي، شهاب الدّين البناء، أحمد بن محمد (ت ١١١٧هـ)، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٦- أثر القراءات في الأصوات والنحو، تأليف: الدكتور عبد الصبور شاهين، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ.

٧- أثر القراءات القرآنية في الصناعات المعجميّة، عبد الرازق حمودة القادوسي، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة حلوان، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٨- إحياء النحو، إبراهيم مصطفى (ت ١٣٨٢هـ)، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣.

٩- أدب الكاتب، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ)، المحقق: محمد الدّالي، مؤسسة الرسالة.

١٠- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (ت ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١١- الازهية في علم الحروف، الهروي، علي بن محمد النحوي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق.

١٢- أساليب بلاغيّة ((الفصاحة – البلاغة – المعاني))، الدكتور أحمد مطلوب، دار غريب للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٠م.

١٣- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عاصي النمري، أبو عمر يوسف القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٤- أسرار العربية، أبو البركات الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن الأنصاري (ت ٥٧٧هـ)، دار الأرقم بن أبي الأرقم، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١٥- أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة: الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثامنة، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨.

١٦- إصلاح المنطق، ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (ت ٢٤٤هـ)، المحقق: محمود مرعب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢.

١٧- أصوات العربية بين التحوّل والثبات، حسام سعيد النعيمي، دار الكتب لطباعة والنشر، جامعة الموصل، سنة ١٩٨٩م.

١٨- الأصوات اللغوية، الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريّ، مصر، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٩٩م.

١٩- الأصول، الدكتور تمّام حسّان، عالم الكتب، القاهرة، سنة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٢٠- الأصول في النحو، ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري النحوي (ت ٣١٦هـ)، المحقق: عبد الحسين الفتلي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

٢١- الأضداد، الأصمعي، نشر: أوغست هفنر، بيروت، سنة ١٩١٣م.

٢٢- الأضداد، أبو حاتم السجستاني، نشر: أوغست هفنر، بيروت، سنة١٩١٣.

٢٣- الأضداد في كلام العرب، قطرب، محمد بن المستنير (ت ٢٠٦هـ)، تحقيق: الدكتور حنّا حدّاد، الناشر: دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، الطبعة الأولى، سنة١٤٠٥هـ - ١٩٨٤.

٢٤- الأضداد في اللغة، محمد حسين آل ياسين، مطبعة المعارف، بغذاد، الطبعة الأولى.

٢٥- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل الأزرق، بنت الشاطيء، عائشة عبد الرحمن (ت ١٤١٩هـ)، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

٢٦- إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرّ؛باني، الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار عمار للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٢٧- إعجاز القرآن الكريم، فضل عبّاس، دار الفرقان للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، سنة٢٠٠٤م.

٢٨- إعجاز القرآن، النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد المرادي (ت ٣٣٨هـ)، وضع حواشيه وعلّق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ.

٢٩- إعراب القرآن، الباقولي، أبو علي الأصفهاني (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق ودراسة: الإبياري، إبراهيم، دار الكتب المصري، القاهرة، دار الكتب اللبنانية، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٢٠.

٣٠- إعراب القرآن وبيانه، محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش (ت ١٤٠٣هـ)، دار الإرشاد، حمص – سوريا، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٥.

٣١- الإعراب وأثره في المعنى، الدكتور فضل الله علي، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، مجلة العلوم الإنسانيّة والاقتصادية، العدد الأول، يوليو، سنة ٢٠١٢م.

٣٢- الأعلام، الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، سنة ٢٠٠٢.

٣٣- أعلام العراق، محمد بهجة الأثري، الدار العربية، للموسوعات، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٣٤- الاقتضاب في أدب الكتاب، البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد، تحقيق: مصطفى السقا، و د. حامد عبد المجيد، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٣٥- الألسنة التوليديّة التحويليّة (النظريّة اللسانيّة)، الدكتور ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٣م باسم ((الألسنية)).

٣٦- الأم، الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي (ت ٢٠٤هـ) دار المعرفة، بيروت، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣٧- أمالي المرتضى المسمى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، الشريف المرتضى علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

٣٨- إنباه الرواة على أنباء النحاة، القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت ٦٤٦هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ.

٣٩- إنجاز البيان عن معاني القرآن، النيسابوري، نجم الدين أبو القاسم محمود بن أبي الحسن، المحقق: الدكتور ضيف بن حسن القاسمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ.

٤٠- الأنساب، السمعاني، عبد الكريم بن محمد التميمي المروزي (ت ٥٦٢هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى اليماني، وآخرين، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.

٤١- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

٤٢- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر.

٤٣- الإيضاح، أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد (ت ٣٧٧هـ) المحقق: حسن شاذلي فرهود، مطبعة دار التأليف، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٩م.

٤٤- الإيضاح في علل النحو، الزجاجي، أبو القاسم (ت ٣١١هـ)، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٨٢م.

٤٥- البحث الدلالي في توجيه المتشابه اللفظي في القرآن الكريم، أحمد إبراهيم صاعد، أطروحة دكتوراه، مقدمة إلى كلية التربية، جامعة بغداد، سنة ٢٠٠٨م.

٤٦- البحث الصوتي والدلالي عند الفيلسوف الفارابي، رجاء عبد الرزاق الرفاعي، رسالة ماجستير، جامعة بغداد.

٤٧- البحث النحوي عند الأصوليين، الدكتور مصطفى جمال الدين، دار الرشيد للنشر، العراق، سنة ١٩٨٠م.

٤٨- بحر العلوم، السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد، المكتبة الإلكترونية الشاملة.

٤٩- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: الدكتور عبد المجيد النوتي، والدكتور أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، سنة ٢٠١٠م.

٥٠- بحوث ومقالات في اللغة، الدكتور رمضان عبد التواب (ت ١٤٢٢هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرّة، عبد الفتاح عبد الغني القاضي (ت ١٤٠٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان.

٥١- البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، الكرماني، أبو القاسم برهان الدين محمود بن حمزة بن نصر (ت ٥٠٥هـ)، المحقق: عبد القادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة.

٥٢- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ)، تقديم وتعليق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٢م.

٥٣- بغية الملتمس في تأريخ رجال أهل الأندلس، الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى (ت ٥٩٩هـ)، دار الكاتب العربي، القاهرة، سنة ١٩٩٧م.

٥٤- بيان إعجاز القرآن، الخطّابي، أبو سليمان حمد بن محمد (ت ٣٨٨هـ)، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، والدكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة – مصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٦م.

٥٥- البيان والتبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الليثي (ت ٢٥٥هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، سنة ١٤٢٣هـ.

٥٦- تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت ١٢٠٥هـ)، مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٥٧- تأريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد قايماز (ت ٧٤٨هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٣م.

٥٨- تأريخ بغداد وذيوله، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ)، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ.

٥٩- تأملات في اسم الفاعل معناه وعمله من خلال القرآن الكريم وقراءاته، الدكتور خالد بسندي، مجلة الألسن، جامعة عين شمس.

٦٠- تأويلات أهل السنّة، الماتريدي، أبو منصور محمد (ت ٣٣٣هـ)، المحقق: الدكتور مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٦١- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، المحقق: إبراهيم شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٦٢- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين (ت ٦١٦هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٦٣- التبيان في تفسير القرآن، الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق وتصحيح: أحمد شوقي أمين، وأحمد حبيب قصير، المطبعة ومطبعة النعمان، النجف، سنة ١٩٦٥م.

٦٤- التحديد في إتقان التجويد، أبو عمر الداني، عثمان بن سعيد الأندلسي (ت ٤٤٤هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور غانم قدوري محمد، جامعة بغداد، مكتبة دار الأنبار، بغداد، سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٩٨م.

٦٥- التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد بن الطاهر التونسي (ت ١٣٩٣هـ) الدار التونسية للنشر، تونس، سنة ١٩٨٤م.

٦٦- التحويل الداخلي من الصيغ الصرفية وقيمته البيانية والتعبيرية، الدكتور مصطفى النحاس، جامعة الكويت.

٦٧- تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم، عبد الرازق بن فراج الصاعدي، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٦٨- التدمرية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: الدكتور محمد بن عودة السعودي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة السادسة، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٦٩- تراجم العلماء المعاصرين في العالم الإسلامي، أنور الجندي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٧٠- الترادف في القرآن بين النظرية والتطبيق، المنجد، محمد نور الدين، دار الفكر، دمشق، سنة ١٩٩٧م.

٧١- التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي الغرناطي، محمد بن أحمد (ت ٧٤١هـ)، اعتنى به: الدكتور عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت – لبنان.

٧٢- التشكيل الصوتي في اللغة العربية، فونولوجيا العربية، الدكتور سلمان حسن العاني، ترجمة: الدكتور ياسر الملاح، مراجعة: الدكتور محمد محمود غالي، النادي الأدبي الثقافي، جدة – السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٧٣- تصحيح الفصيح وشرحه، ابن درستويه، عبد الله جعفر (ت ٣٤٧هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بدوي المختون، مراجعة: الدكتور رمضان عبد التواب، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٧٤- تصريف الأسماء والأفعال، الدكتور فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.

٧٥- التضمين النحوي في القرآن الكريم، المؤلف: الدكتور محمد نديم فاضل، الناشر: دار الزمان، المدينة المنورة – السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٧٦- التطبيق الصرفي، الدكتور عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٧٧- التطبيق النحوي، عبده الراجحي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧٨- تطور البحث الدلالي -دراسة تطبيقيّة في القرآن الكريم-، الدكتور محمد حسين علي الصغير، المؤرخ العربي، بيروت – لبنان.

٧٩- التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، الدكتور عودة خليل أبو عودة، مكتبة المنار، الزرقاء – الأردن، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥.

٨٠- التطور الدلالي في العربية في ضوء علم اللغة الحديث، الدكتور حسين حامد الصالح، مجلة الدراسات الاجتماعية، العدد الخامس عشر، سنة ٢٠٠٣م.

٨١- التطور الدّلالي للألفاظ في النص القرآني، جنان منصور الجبوري، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة بغداد، سنة ٢٠٠٥م.

٨٢- التطور اللغوي للغة العربية، براجستراسر، أخرجه وصحّحه وعلق عليه: الدكتور رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤.

٨٣- التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد الشريف (ت ٨١٦هـ)، المحقق: جماعة من العلماء، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٨٤- تعريف الدارسين لمناهج المفسرين، الدكتور صلاح الخالدي، دار القلم، دمشق.

٨٥- التغيّرات الصوتية في التركيب اللغوي العربي ((المقطع – الكلمة – الجملة))، إعداد: صلاح الدين سعيد حسين، رسالة دكتوراه مقدمة لقسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، سوريا، سنة ٢٠٠٩.

٨٦- تفسير الجلالين، المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد (ت ٨٦٤هـ)، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى.

٨٧- تفسير السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد المروزي السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، المحقق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض – السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٨٨- تفسير الشعراوي –خواطر– ، محمد متولي الشعراوي (ت ١٤١٨هـ)، الناشر: مطابع أخبار اليوم، سنة ١٩٩٧م، المكتبة الإلكترونية الشاملة.

٨٩- تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، ابن أبي نصر الأزدي، أبو عبد الله محمد (ت ٤٨٨هـ)، المحقق: الدكتورة زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٩٠- تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي (ت ٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمّد الطيّب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٩هـ.

٩١- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقس (ت ٧٠٠هـ - ٧٤٤هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٩٢- تفسير القيم، ابن قيّم الجوزية، شمس الدّين محمد بن أبي بكر أيوب (ت ٧٥١هـ)، دار ومكتبة الهلال، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ.

٩٣- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الرازي، فخر الدّين محمد بن ضياء الدّين عمر (ت ٥٤٤هـ-٦٠٤هـ)، قدم له: الشيخ خليل محيي الدين الميس، دار الفكر، بيروت – لبنان، سنة ١٤١٥هـ.

٩٤- تفسير الكتاب العزيز وإعرابه، ابن أبي ربيعة، عبد الله بن أحمد القرشي (ت ٦٨٨هـ)، المحقق: علي بن سلطان الحكمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، سنة ١٤١٠هـ.

٩٥- تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي (ت ١٠٤هـ)، المحقق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٩٦- تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان الأزدي (ت ١٥٠هـ)، المحقق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ.

٩٧- تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا الحسيني (ت ١٣٥٤هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٠م.

٩٨- التفسير ورجاله، محمد الفاضل ابن عاشور، مطبعة الاستقامة، تونس، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٦م.

٩٩- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٧م.

١٠٠- التفسير والمفسّرون، تأليف: محمد حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة، سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٠١- تفسير يحيى بن سلام، ابن أبي ثعلبة (ت ٢٠٠هـ)، تقديم وتحقيق: الدكتورة هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٠٢- التمهيد في علم التجويد، ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٠٣- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، أبو فضل أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٦هـ.

١٠٤- تهذيب اللغة، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي (ت ٣٧٠ـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠١م.

١٠٥- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، المرادي، أبو محمد بدر الدين حسن المالكي (ت ٧٤٩هـ)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.

١٠٦- التيسير في القراءات السبع، أبو عمر الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان (ت ٤٤٤هـ)، تحقيق: أوتو تريزل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٠٧- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

١٠٨- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، ضبط وتعليق: محمود شاكر، تصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

١٠٩- جامع البيان في القراءات السبع، أبو عمر الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان (ت ٤٤٤هـ)، الناشر: جامعة الشارقة، الإمارات، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١١٠- جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، الطبعة الرابعة عشر، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

١١١- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، السيد نعيمان خير الدين الآلوسي، مطبعة المدني، القاهرة.

١١٢- جماليات المفردة القرآنية، أحمد ياسوف، دار المكتبي، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١١٣- الجملة الاسمية عند ابن هشام الأنصاري، الدكتورة أميرة علي توفيق، مكتبة الزهراء، سنة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

١١٤- الجملة الفعلية، الدكتور علي أبو المكارم، مؤسسة المختار، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

١١٥- جمهرة أنساب العرب، ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد القرطبي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١١٦- جمهرة اللغة، ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي (ت ٣٢١هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٧م.

١١٧- الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، أبو محمد بن بدر الدين حسن بن قاسم المالكي (ت ٧٤٩هـ)، المحقق: الدكتور فخر الدين قباوتن والأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الاولى، سنة ١٤١٣هـ.

١١٨- جهود فردينان دي سوسير في علم الدّلالة، عبلة الشريف، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب واللغات، جامعة منتوري، قسنطينة – الجزائر، سنة ٢٠١١م.

١١٩- الجيم، أبو همر إسحاق بن مرار الشيباني (ت ٢٠٦هـ)، المحقق: إبراهيم الإبياري، راجعه: محمد خلف أحمد، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

١٢٠- حاشية الصبان على شرح الأشموني، الصبان، أبو العرفان محمد بن علي الشافعي (ت ١٢٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٢١- الحجة في القراءات السبعة، ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠١هـ.

١٢٢- حجة القراءات، أبو زرعة، ابن زنجلة عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق وتعليق: سعيد الأفغاني، دار الرسالة.

١٢٣- الحجّة للقراءات السبعة،أبو علي الفارسي، الحسن بن عبد الغفار (ت ٢٨٨هـ)، حققه: بدر الدّين قهوجي، وبشير جويجاني، راجعه ودققه: عبد العزيز ربح، وأحمد يوسف الدّقاق، دار المأمون للتراث، بيروت.

١٢٤- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الأصبهاني، أبو النعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق (ت ٤٣٠هـ)، دار السعادة، مصر، سنة ١٩٣٠هـ - ١٩٤٧م.

١٢٥- الخصائص، ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمود علي النّجار، تقديم: الدكتور عبد الحكيم راضي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة ٢٠١١م.

١٢٦- دائرة المعارف الإسلامية، تأليف: أحمد الشنتاوي وآخرين، مطبعة الاعتماد، مصر، سنة ١٩٣٣م.

١٢٧- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، الدكتور غانم قدوري حمد، مطبعة الخلود، بغداد، سنة ١٩٨٦م.

١٢٨- دراسات في فقه اللغة، الكتور صبحي إبراهيم الصالح (ت ١٤٠٧هـ)، دار العلم لملايين، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.

١٢٩- دراسات في فقه اللغة؛ محمد الإنطاكي، دار الشرق العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٦٩م.

١٣٠- دراسات في فلسفة النحو والصرف والرسم، الدكتور مصطفى جواد، مطبعة أسعد، بغداد، سنة ١٩٦٨م.

١٣١- دراسات في اللسانيات التطبيقية، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، سنة ٢٠٠٢م.

١٣٢- دراسات في النحو، صلاح الدين الزعبلاوي، اتحاد كتاب العرب، المكتبة الإلكترونية الشاملة.

١٣٣- دراسات لغوية في التراث القديم، صبيح التميمي، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٣م.

١٣٤- دراسة الصوت اللغوي، الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٣٥- درة التنزيل وغرة التأويل، الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد الأصبهاني (ت ٤٢٠هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الدكتور محمد مصطفى آيدين، الناشر: جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٣٦- درة الغواص في أوهام الخواص، الحريري، أبو محمد القاسم بن علي بن محمد (ت ٥١٦هـ)، المحقق: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

١٣٧- دلائل الإعجاز في علم المعاني، الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٣٨- دلالة الألفاظ، الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، سنة١٩٥٨م.

١٣٩- دور التنغيم في تحديد معنى الجملة العربية، نعامة عوض، مجلة جامعة تشرين، دمشق، المجلد ٢٨، العدد الأول، سنة ٢٠٠٦م.

١٤٠- دور الحرف في أداء معنى الجملة، الصادق، خليفة راشد، منشورات جامعة قازيونس، بنغازي، سنة ١٩٩٦م.

١٤١- دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ترجمة: الدكتور كمال بشر، الناشر: مكتبة الشباب، سنة ١٩٧٥م.

١٤٢- ديوان ابن مقبل، تحقيق: د. عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سنة١٩٦٢م.

١٤٣- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، سنة ١٩٩٤م.

١٤٤- ديوان الأجب، الفارابي، تحقيق: أحمد مختار عمر، القاهرة، سنة ١٩٧٥م.

١٤٥- ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة.

١٤٦- ديوان امريء القيس، امرؤ القيس بن حجر بن حارث الكندي (ت ٥٤٥هـ) اعتنى به: عبد الرحمن المصطلاوي، دار المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٤٧- ديوان أمية بن أبي الصلت، جمعه وحقّقه: الدكتور سجيع الجبيلي، دار الصادر، سنة١٩٩٨م.

١٤٨- ديوان بشار بن برد، شرح: حسن حمودي، دار الجيل، بيروت، سنة ١٩٩٦م.

١٤٩- ديوان العباس بن مرداس، تحقيق: الدكتور يحي الجبوري، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، دار الجمهورية، بغداد، سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

١٥٠- ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

١٥١- الرابط وأثره في التراكيب العربية، الدكتور حمزة عبد الله النشرتي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العددان ٦٧-٦٨، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٥٢- الردّ على الجهمية والزنادقة، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، المحقق: صبري سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.

١٥٣- رصف المباني في شرح حروف المعاني، المالقي، أحمد بن عبد النور (ت ٧٠٢هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمق.

١٥٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الآلوسي، شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله البغدادي (١٢١٧ــ١٢٧٠هـ)، تحقيق: ماهر حبوش وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

١٥٥- زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، جمال الدّين عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢.

١٥٦- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي (ت ٣٧٠هـ)، المحقق: مسعد عبد الحميد السعدني، دار الطلائع.

١٥٧- الزاهر في معاني كلمات النّاس، أبو بكر الأنباري، محمد بن القاسم بن محمد (ت ٣٢٨هـ)، المحقق: الدكتور حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٥٨- الزيادة ومعانيها في الأبنية الصرفية في ديوان الطفيل الغنوي، الدكتور خالد بن عبد الكريم بسندي، إصدارات مركز حمد الجاسر الثقافي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣٠هـ.

١٥٩- الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، أبو حاتم الرازي، أحمد بن حمدان (ت ٣٢٢هـ)، علّق عليه: حسين بن فيض الله الهمداني، مرطز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٦٠- السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، الحطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية)، القاهرة، سنة ١٢٨٥هـ.

١٦١- سر صناعة الإعراب، ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٦٢- سنن ابن ماجة، أبو عبد الله محمد القزويني (ت ٢٧٣هـ) تحقيق: محمد فؤاد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

١٦٣- سنن أبي داوود، سليمان بن الأشعث الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

١٦٤- سنن الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرين، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، سنة١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

١٦٥- سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر البغداوي (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق وتعليق: شعيب الأنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

١٦٦- سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ) دار الحديث، القاهرة، سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٦٧- شذا العرف في فن الصّرف، الحملاوي، أحمد بن محمد (ت ١٣٥١هـ)، المحقق: نصر الله عبد الرحمن نصر الله، مكتبة الرشد، الرياض.

١٦٨- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، الأشموني، أبو الحسن نور الدين علي بن محمد الشافعي (ت ٩٠٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٦٩- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن الهمداني (ت ٧٦٩هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث، القاهرة، الطبعة العشرون، سنة ١٤٠٠هـ ١٩٥٩م.

١٧٠- شرحان على مراح الأرواح في علم الصّرف، دنقوز، شمس الدين أحمد (ت ٨٥٥هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م.

١٧١- شرح التصريف، الثمانيني، عمر بن ثابت، تحقيق: إبراهيم البعيمي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٩م.

١٧٢- شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهري، زين الدين بن عبد الله الجرجاوي، المعروف بالوقاد (ت ٩٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٧٣- شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد الحسن (ت ٤٢١هـ)، المحقق: غريد الشيخ، وضع فهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٧٤- شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٦م.

١٧٥- شرح السنّة، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الشافعي (ت ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق – بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٣هـ.

١٧٦- شرح شافية بن الحاجب، الرضي الاستراباذي، نجم الدّين محمد الحسن (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: محمد نور الحسن، وآخرين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

١٧٧- شرح شافية ابن الحاجب، ركن الدين الاستراباذي، حسن بن محمد بن شرف شاه الحسيني (ت ٧١٥هـ)، المحقق: الدكتور عبد المقصود، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٧٨- شرح شذور الذهب، ابن هشام، أبومحمد جمل الدّين عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ)، المحقق: عبد الغني الدقر، الناشر: شركة المتّحدة للتوزيع، سوريا.

١٧٩- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، الجوجري، شمس الدين محمد بن عبد المنعم القاهري (ت ٨٨٩هـ)، المحقق: نواف بن جزاء الحراثي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة – السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٤م.

١٨٠- شرح طيبة النشر في القراءات العشر، النويري، أبو القاسم محب الدين محمد (ت ٨٥٧هـ)، تقديم وتحقيق: الدكتور مجدي محمد باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ.

١٨١- شرح قطر الندى وبل الصدى، ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف (ت ٧٦١هـ)، المحقق: محمد محيي الدّين عبد الحميد، القاهرة، الطبعة الحادية عشرة، سنة ١٣٨٣هـ.

١٨٢- شرح كتاب سيبويه، السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت ٣٦٨هـ)، تحقيق: أحمد حسن مهدي، وعلي سيّد علي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

١٨٣- شرح المفصل، ابن يعيش، موفق الدين النحوي (ت ٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت.

١٨٤- شرح الملوكي في التصريف، ابن يعيش، تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١٨٥- شرح المقدمة المحسبة، ابن بابشاد، طاهر أحمد، تحقيق: خالد عبد الكريم، الكويت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٦م.

١٨٦- شعر زيد الخيل الطائي، جمع ودراسة وتحقيق: الدكتور أحمد مختار البرزة، دار المأمون للتراث، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٨٧- الشعر والشعراء، ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، دار الحديث، القاهرة، سنة ١٤٢٣هـ.

١٨٨- الشفاء (العبارة)، ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، تحقيق: محمد الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، سنة ١٩٧٠م.

١٨٩- الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني (ت ٣٩٥هـ)، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٩٠- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٩١- صحيح ابن حبان، أبو حاتم، محمد بن حبان (ت ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين الفارسي (ت ٧٣٩هـ)، حققه: شعيب الأنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٩٢- صحيح الأب المفرد للإمام البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ)، حقق أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٩٣- صحيح البخاري، ـبو عبد الله بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، المحقق: محمد بن زهير ناصر الناصر، دار طريق النجاة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ.

١٩٤- صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر)، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٩٥- الصفدية، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٦هـ.

١٩٦- صفوة التفاسير، الصابوني، محمد علي، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٩٧- الصوتيات والفونولوجيا، الدكتور مصطفى حركات، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٨٨م.

١٩٨- صيغ المبالغة وطرائقها في القرآن الكريم، كمال حسين رشيد، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، سنة ٢٠٠٥م.

١٩٩- ضياء السالك إلى أوضح المسالك، محمد عبد العزيز النجار، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٢٠٠- طبقات فحول الشعراء، ابن سلام، أبو عبد الله محمد بن عبيد الجمحي (ت ٢٣٢هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدّه.

٢٠١- علم الأصوات، الدكتور كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ٢٠٠٠م.

٢٠٢- علم الأصوات العام –أصوات اللغة العربية –، الدكتور بسام بركة، مركز الإنماء القومي، بيروت، سنة ١٩٨٨.

٢٠٣- علم البيان، دراسة تأريخيّة فنيّة في أصول البلاغة العربية، الدكتور بدوي طبانة، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

٢٠٤- علم الدّلالة، الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة١٩٩٨م.

٢٠٥- علم الدّلالة، بالمر، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجامعة المستنصرية، بغداد، سنة ١٩٨٥م.

٢٠٦- علم الدّلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، سنة ٢٠٠١م.

٢٠٧- علم الدّلالة –دراسة وتطبيق–، نور الهدى الوشن، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، سنة ٢٠٠٦م.

٢٠٨- علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، د.هادي نهر،دار الأمل للنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 2007م .

209- علم الدّلالة العربي، الدكتور فايز الداية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة ١٩٨١م.

210- علم الدّلالة العربي، النظريّة والتطبيق، الدكتور فايز الداية، دار الفكر المعاصر –بيروت، ودار الفكر- دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

211- علم الدّلالة اللغوية، الدكتور عبد الغفار حامد هلال، دار الكتاب الحديث، الطبعة الأولى.

٢12- علم اللغة، الدكتور حاتم صالح الضامن، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، كلية الآداب، جامعة بغداد.

٢13- علم اللغة، الدكتور علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة، سنة ٢٠٠٤م.

٢14- علم اللغة بين التراث والمعاصرة، عاطف مدكور، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٨٧م.

٢15- علم اللغة العام، فردينان دي سوسير- ترجمة: يوئيل يوسف عبد العزيز، مراجعة النص العربي: الدكتور مالك يوسف المطلبي، دار آفاق عربية، بغداد، سنة ١٩٨٥م.

٢١6- علم اللغة (مقدمة للقاريء العربي)، الدكتور محمود السعران، دار المعارف، مص، سنة ١٩٢٦م.

٢١7- علم اللغة المبرمج، الأصوات والنظام الصوتي، كمال البدري، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٨م.

٢١8- علوم القرآن الكريم، نور الدّين محمد عتر الحلبي، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢١9- غرائب التفسير وعجائب التأويل، الكرماني، أبو القاسم برهان الدّين محمود بن نصر، المعروف بتاج القرّاء (ت ٥٠٥هـ)، دار القبلة للثقافة الإسلامية -جدّة، مؤسسة علوم القرآن – بيروت.

220- غاية النهاية في طبقات القرّاء، ابن الجزري، شمس الدّين أبو الخير محمد بن يوسف (ت ٨٣٣هـ)، مكتبة ابن تيمية.

٢٢1- غريب الحديث، ابن إسحاق، إبراهيم الحربي (ت ٢٨٥هـ)، المحقق: سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ.

٢٢2- غريب القرآن، المسمى (نزهة القلوب)، السجستاني، أبو بكر محمد بن عُزير (ت ٣٣٠هـ)، المحقق: محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة، سوريا، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٢٢3- غيث النفع في القراءات السبع، الصفاقسي، أبو الحسن علي بن محمد بن سالم النوري (ت ١١١٨هـ)، المحقق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٢٢4- فتح رب البريّة في شرح نظم الآجرومية للشنقيطي، مؤلف الشرح: الحازمي، أحمد بن عمر بن مساعد الأسدي، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٢٢5- فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي بن عبد الله اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير –دمشق، ودار الكلم الطيب –بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٤هـ.

226- فتح المتعال على القصيدة المسماة بلامية الأفعال، الرائقي، حمد بن محمد الصعيدي المالكي (ت ١٢٥٠هـ)، المحقق: إبراهيم بن سليمان البعيمي، مجلة الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة، سنة ١٤١٧هـ - ١٤١٨هـ.

227- الفروق اللغويّة، أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل (ت ٣٩٥هـ)، حقّقه وعلّق عليه: محمد إبراهيم سليم، الناشر: دار القلم للثقافة والنشر، القاهرة – مصر.

228- الفروق اللغوية وأثرها في التفسير، محمد عبد الرحمن الشايع، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٢م.

229- فصول في فقه اللغة العربية، الدكتور رمضان عبد التواب، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

230- الفصول المفيدة في الواو المزيدة، العلائي، صلاح الدّين أبو سعيد خليل كيكلدي (ت ٧٦١هـ)، المحقق: حسن موسى الشاعر، دار البشير، عمّان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

231- الفعل زمانه وأبنيته، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٠م.

232- فقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ٢٠٠٤م.

233- فقه اللغة العربية، الدكتور كاصد ياسر الزيدي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، سنة ١٩٨٧م.

234- فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، مطبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة السابعة.

235- فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت ٤٢٩هـ)، المحقق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

236- فقه اللغة –مفهومه وموضوعاته وقضاياه–، محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٢٣7- الفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة، ابن عابدين محمد أمين بن عمر الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ)، المحقق: الدكتور حاتم صالح الضامن، الناشر: دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٣8- في البحث الصوتي عند العرب، الدكتور خليل إبراهيم العطية، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، سنة ١٩٨٣م.

٢٣9- في اللهجات العربية، الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة٢٠٠٣م.

240- في اللسانيات ونحو النص، إبراهيم خليل، دار الميسرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمّان – الأردن، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٧م.

٢٤1- في النحو العربي، نقد وتوجيه، الدكتور مهدي المخزومي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الثانية، سنة ٢٠٠٥م.

٢٤2- قراءة لسانيّة في منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق: كلاتمة خديجة، مجلة قراءات، جامعة بسكرة، العدد الرابع، سنة ٢٠١٢م.

٢٤3- القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعيّة، محمد حبش، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٢٤4- القراءات وأثرها في علوم العربية، محمد سالم محيسن (ت ١٤٢٢هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٢٤5- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، الطبعة الثامنة، سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٢٤6- قصيدة (مديح الظل العالي) لمحمود درويش –دراسة دلاليّة–، إيمان جربوعة، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب واللغات، جامعة الأخوة منتوري، قسنطينة- الجزائر، سنة٢٠٠٩–٢٠١٠م.

٢٤7- قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت ٨٢١ هـ)، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٢٤8- الكافية في النحو، ابن الحاجب، جمال الدّين أبو عمر وعثمان بن عمر (ت ٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٩م.

٢٤9- الكامل، المبرد، تحقيق: الدكتور زكي مبارك، مطبعة الحلبي وشركاه، مصر، سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.

٢50- الكامل في القراءات العشر، والأربعين الزائدة عليها، اليشكري، أبو القاسم يوسف بن علي بن جبارة بن محمد الهذلي (ت ٤٦٥هـ)، المحقق: جمال بن السيد بن زفاعي الشايب، الناشر: مؤسسة سما للتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٢٥1- الكتاب، سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، (ت ١٨٠هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٥2- كتاب العين، الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

٢٥3- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، الزمخشري، جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٤٦٧-٥٣٨هـ)، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٢٥4- الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحجمها، مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: محيي الدّين رمضان، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق.

٢٥5- الكشف والبيان عن تفسير آي القرآن، الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم (ت ٧٢٤هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتديق: الأستاذ: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٥6- الكليات، أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني (ت ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢57- الكنز في القراءات العشر، ابن المبارك، أبو محمد عبد الله المؤمن الواسطي (ت ٧٤١هـ)، المحقق: الدكتور خالد المشهداني، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢58- لباب التأويل ومعاني التنزيل، الخازن، أبو الحسن علاء الدين بن إبراهيم الشيحي (ت ٧٤١هـ)، تحقيق وتصحيح

٢59- اللباب في علوم الكتاب، ابن عاجل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي الدمشقي (ت ٧٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢60- لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم المصري (ت ٧١١هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣هـ - ١٩٣٣م.

٢٦1- اللسانيات (المجال، الوظيفة، والمنهج)، الدكتور سمير شريف استيتية، جدارا الكتاب العالمي، وعالم الكتب الحديث، الأردن، سنة ٢٠٠٨.

٢٦2- اللسانيات واللغة العربية، نماذج تكيبية ودلالية، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٥م.

٢٦3- اللغة، ج. فندريس، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٦4- اللغة العربية ثوابت ومتغيرات، الدكتور محمد عبدو فلفل، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ٢٠٠٢م.

٢٦5- اللغة العربية معناها ومبناها، الدكتور تمام حسّان، دار الثقافة، الدار البيضاء – المغرب، سنة ١٩٩٤م.

٢٦6- اللمحة في شرح الملحة، ابن الصائغ، أبو عبد الله شمس الدين بن حسن (ت ٧٢٠هـ)، المحقق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة – السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٢٦7- ما اتفقت ألفاظه واختلف معناه في القرآن المجيد، المبرد، أبو العباس محمد يزيد النحوي (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: عبد العزيز الميمني الراجكوتي الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، سنة ١٣٥٠هـ.

٢٦8- ما دل عليه القرآن مما يعضد الهيئة الجديدة القويمة بالبرهان، الآلوسي، محمود شكري بن عبد الله بن محمد (ت ١٣٤٢هـ)، المحقق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، لبنان، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩١هـ - ١٩٩١م.

٢٦9- متن الآجرومية، ابن آجروم، أبو عبد الله محمد الصنهاجي (ت ٧٢٣هـ)، دار الصميعي، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

270- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدّين نصر الله بن محمد (ت ٦٣٧هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٤٢٠هـ.

٢٧1- مجاز القرآن، أبو عبيدة، معمر بن المثنى التميمي البصري (ت ٢٠٩هـ)، المحقق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة ١٣٨١هـ.

٢٧2- المجالسة وجواهر العلم، الدينوري، أبو بكر أحمد بن مروان المالكي (ت ٣٣٣هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، جمعية التربية الإسلامية – البحرين، ودار ابن حزم – بيروت، سنة ١٤١٩.

٢٧3- المجتبى من مشكل إعراب القرآن، الدكتور أحمد بن محمد الخراط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، سنة ١٤٢٦هـ.

٢٧4- مجمع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٢٧5- مجمل اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي (ت ٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٧6- محاضرات في فقه اللغة، الدكتور زبير دراقي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٤م.

٢٧7- محاضرات في اللسانيات التأريخية والعامة، الدكتور زبير دراقي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر.

٢٧8- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، وزارة الأوقاف -المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية-، سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٧9- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطيّة، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (ت ٥٤٢هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ.

280- المحكم في نقط المصاحف، أبو عمر الدّاني عثمان بن سعيد، تحقيق: عزّة حسن، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٧م.

٢٨1- المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٤٥٨هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٨2- مختصر التبيين لهجاء التنزيل، أبو داود سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأندلسي (ت ٤٩٦هـ)، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢٨3- مختصر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن العثيمين، محمد بن صالح (ت ١٤٢١هـ)، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ.

٢٨4- المخصص، المحقق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٨5- المدارس النحوية، شوقي ضيف، أحمد شوقي عبد السلام (ت ١٤٢٦هـ)، دار المعارف، الطبعة السابعة.

٢٨6- المدارس النحوية، الدكتورة خديجة الحديثي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٨7- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي، حافظ الدّين أبو البركات عبد الله بن أحمد (ت ٧١٠هـ)، حققه وأخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدّين ديب مستو، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٨8- مدخل إلى علم اللغة، الدكتور محمود فهمي حجازي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

٢٨9- المدخل إلى علم اللغة، دارل –ديتر– بونتيج، ترجمة وتعليق: الدكتور سعيد حسن بحيري، مؤسسة الرسالة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

290- المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث العلمي، الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٩1- مدخل تعريف الأضداد، الدكتور حسن نصّار، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٢٩2- مراح الأرواح في الصرف، ابن مسعود، أبو الفضائل أحمد بن علي، تحقيق: محمد الطهراني.

٢٩3- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الهروي، أبو الحسن نور الدّين علي بن محمد (ت ١٠١٤هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٩4- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، جلال الدّين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٢٩5- المسك الأذفر، محمود شكري الآلوسي، مطبعة الآداب، بغداد، سنة ١٣٤٨هـ - ١٩٣٠م.

٢٩6- مسند الإمام أحمد، ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن الشيباني (ت ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٢٩7- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ)، المكتبة العتيقة، ودار الحديث.

٢٩8- المشترك اللفظي في الحقل القرآني، عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٩9- مشكاة المصابيح، التبريزي، ولي الدّين محمد بن عبد الله الخطيب العمري (ت ٧٤١هـ)، المحقق: محمد ناصر الدّين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٥.

300- مشكل إعراب القرآن، مكي القيسي، أبو محمد بن أبي طالب حموش الأندلسي (ت ٤٣٧هـ)، المحقق: الدكتور حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٥هـ.

٣٠1- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الحموي، أبو العباس أحمد بن محمد الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.

٣٠2- معالم التنزيل في نفسير القرآن، البغوي، محيي السنّة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفرّاء (ت ٥٠١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ.

٣٠3- معاني الأبنية العربية، الدكتور فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمّان – الأردن، الطبعة الثانية، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٣٠4- معاني القرآن، الكسائي، علي بن حمزة (ت ١٨٩هـ)، أعاد بناءه وقدم له: الدكتور عيسى شحاته عيسى، دار قباء للطباعة والنّشر، القاهرة، سنة ١٩٩٨.

٣٠5- معاني القرآن، الفرّاء، أبو زكريا يحيى بن زياد الديلمي (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرين، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، الطبعة الأولى.

٣٠6- معاني القرآن، الأخفش، أبو الحسن البلخي (ت ٢١٥هـ)، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٣٠7- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (ت ٣١١هـ)، علم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٠8- معاني النحو، الدكتور فاضل صالح السامرائي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٣٠9- معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والإعصار، الذهبي، أبو عبد الله، شمي الدّين محمد بن أحمد (ت ٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣10- معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار الفكر، بيروت.

٣١1- معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، الدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩هـ.

٣١2- معجم الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، سنة ١١١٢هـ.

٣١3- المعجم الكبير، الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٣١4- معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩هـ.

٣١5- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مطبعة الترقي، سنة ١٩٥٨م.

٣١6- معجم المطبوعات، يوسف إلياس سركس، مكتبة مرعشي، القاهرة، سنة ١٩٢٨م.

٣١7- المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، إعداد الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٣18- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، طهران، سنة ١٣٩٧هـ.

٣19- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت.

٣20- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.

٣٢1- معيار العلم في المنطق، أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ)، شرحه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ.

٣٢2- المغني في علم الصرف، الدكتور عبد الحميد مصطفى السيد، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمّان- الأردن، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٣٢3- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، جمال الدين أبو محمد عبد الله يوسف (ت ٧٦١هـ)، المحقق: الدكتور مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، سنة ١٩٨٥م.

٣٢4- المفتاح في الصّرف، الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت ٤٧١هـ)، حققه وقدم له: الدكتور علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٢5- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداوودي، دار القلم – دمشق، والدار الشامية – بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ.

٣٢6- المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، المحقق: الدكتور علي بن ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، سنة١٩٩٣م.

٣٢7- المقتضب، المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد النحوي (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.

٣٢8- مقدّمة ابن خلدون، وليّ الدّين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ.

٣٢9- مقدمتان في علوم القرآن (مقدّمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطيّة)، نشرهما: الدكتور آرثر جفري، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٥٢هـ - ١٩٧٥م.

330- مقدّمات في علم القراءات، محمد أحمد مفلح القضاة وآخرون، دار عمار، عمّان – الأردن، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٣1- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة.

٣٣2- المكرر فيما تواتر من القراءات السبع وتحرر، النشّار، سراج الدّين عمر بن قاسم بن محمد الأنصاري (ت ٩٣٨هـ)، المحقق: أحمد محمود الحفيان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٣3- الممتع في التصريف، ابن عصفور الأشبيلي (ت ٦٦٩هـ)، تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦م.

٣٣4- من أسرار حروف الجر في الذّكر الحكيم، الدكتور محمد أمين الخضري، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣٣5- من أسرار العربية، الدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصريّة، مصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٥١م.

٣٣6- منار الهدى في بيان الوقف و الابتدا، الأشموني، أحمد بن عبد الكريم الشافعي (ت ١١٠٠هـ)، المحقق: شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٣٣7- مناهج البحث في اللغة، تمام حسّان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٩٠م.

٣٣8- من تراث لغوي مفقود، الفرّاء، صنعه: الدكتور أحمد علم الدّين الجندي، جامعة أم القرى، سنة ١٤١٠هـ.

٣٣9- المنصف، شرح كتاب التصريف، لأبي عثمان المازني، تأليف: ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، دار إحياء التراث القديم، الطبعة الأولى، سنة ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

٣40- المنصوب على نزع الخافض في القرآن، إبراهيم بن سليمان البعيمي، الجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٣٤1- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، أبو بكر زكريا محيي الدين بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٢هـ.

٣٤2- منهج الإمام الآلوسي في التفسير، الطيب أحمد عبد الله، رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان.

٣٤3- المنهج الصوتي للبنية العربية، رؤية جديدة في الصّرف العربي، الدكتور عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٣٤4- الموجز في قواعد اللغة العربية، الأفغاني، سعيد بن محمد بن أحمد (ت ١٤١٧هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، سنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٣٤5- الموسوعة القرآنية، خصائص السور، المؤلف: جعفر شرف الدين، المحقق: عبد العزيز بن عثمان التويجزي، الناشر: دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٠هـ.

٣٤6- موصل الطلاب إلى قواعد الإعراب، خالد الأزهري، المعروف بالوقّاد (ت ٩٠٩هـ)، المحقق: الدكتور عبد الكريم مجاهد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٦م.

٣٤7- الميزان في أحكام تجويد القرآن، فريال زكريا العبد، دار الإيمان، القاهرة.

٣٤8- النحو العربي نقد وتوجيه، الدكتور مهدي المخزومي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٤م.

٣٤9- النحو الوافي، عبّاس حسن، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٣50- النداء في اللغة والقرآن، أحمد محمد فارس، دار الفكر العربي، سنة ١٩٨٩م.

٣٥1- النطق بالقرآن العظيم، ضياء الدين الجماس، مركز نور الشام للكتاب، دمشق، سنة ١٩٩٣م.

٣٥2- نظرية المعنى في الدّراسات النحوية، الدكتور كريم حسين ناصح الخالدي، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٣٥3- النعت في القرآن الكريم، فاخر هاشم الياسر، أطروحة دكتوراه، جامعة البصرة، كلية الآداب.

٣٥4- النكت في القرآن الكريم، القيرواني، أبو حسن علي بن غالب المجاشعي (ت ٤٧٩هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٣٥5- النكت والعيون، المعروف بـ (تفسير الماوردي)، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيّد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان.

٣٥6- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدّين، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٣٥7- النهضة الإسلاميّة في سير أعلام المعاصرين، الدكتور محمد رجب البيومي، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ.

٣٥8- الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، محمد محمد سالم محيسن (ت ١٤٢٢هـ)، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٥9- هداية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين البغدادي (ت ١٣٩٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، سنة ٢٠١٠م.

٣60- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، جلال الدّين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، المحقق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقيّة، مصر.

٣٦1- الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع، المؤلف: عبد الفتاح عبد الغني بن محمد القاضي (ت ١٤٠٣هـ)، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الرابعة، سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٦2- الوجوه والنظائر، أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت ٣٩٥هـ)، حققه وعلق عليه: محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٣٦3- الوجوه والنظائر في القرآن الكريم تأريخ وتطور، الدكتور عبد الرحمن مطلك الجبوري، البينة للطباعة والنشر، بغداد، سنة ١٩٨٥م.

٣٦4- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، أبو الحسن علي النيسابوري (ت ٤٦٨هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، قدمه وقرظه: الدكتور عبد الحي الفرماوي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٣٦5- وظيفة الصورة الفنية في القرآن، عبد السلام أحمد الراغب، فصلت للدراسات والترجمة، حلب، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.